

# پنجاب کی لوک تائیں

ڈاکٹر منظور اعجاز



# پنجاب کی لوک تاریخ



|| kitab trinjan ||

کتاب ترنجن

## پنجاب کی لوک تاریخ تاریخ ڈاکٹر منظور اعجاز

اشاعت اول :	نومبر 2019ء
پنجابی سے اردو ترجمہ :	ڈاکٹر اطہر سعید، ساجد ندیم چوہدری، واجد سید، داؤد ظفر ندیم اور منظور اعجاز
سرورق :	منلیکھ
تعداد :	500
پر تنگ پر لیس :	نوید حفیظ پر لیس، لاہور
قیمت :	550 روپے



**|| kitab trinjan ||**

کتاب ترینجن

Mian Chambers, 3 Temple Road, Lahore.

Mob: 0345-4029632

Kitab.trinjan@gmail.com

ISBN: 978-969-9141-08-9

# فہرست

5	پنجاب کی تاریخ نویسی کے بنیادی مسائل	باب اول
19	قدیم پنجاب کی تاریخ	باب دوم
61	پنجاب میں آریاؤں کی آمد	باب سوم
76	پنجاب کا جٹکا سماج	باب چہارم
87	آریائی معاشرے میں تبدیلیاں اور مہا بھارت	باب پنجم
103	نئی تشکیل: آریائی لوگوں یا پرپ کے لوگوں کی ہنرمندی	باب ششم
121	ہیرونی حملے اور موریہ سلطنت	باب ہفتم
143	پنجاب میں نئے غیر ملکی حکمران	باب ہشتم
152	گمشدہ پنجاب	باب نہم
178	قدیم پنجاب کے نظریات	باب دہم
230		ضمیمہ نمبر 1
232		ضمیمہ نمبر 2
242		ضمیمہ نمبر 3
		کتابیات
248		پنجابی کتابیں
249		اردو کتابیں
250		انگلش کتابیں



## پنجاب کی تاریخ نویسی کے بنیادی مسائل

قدیم پنجاب کے تاریخ نویس زیادہ تر پنجاب کے باسی نہیں تھے۔ اگر کوئی تھا بھی تو اسے بیسویں صدی کے پنجاب سے زیادہ واقفیت نہیں تھی۔ اگرچہ ضروری نہیں کہ کسی علاقے کے مقامی لوگ ہی وہاں کی تاریخ لکھنے کے مجاز ہوں لیکن ہر تاریخ نویس کو گزرے وقتوں کی داستان بیان کرنے کے لیے کم از کم اس علاقے کے میں قدیم معاشرت کے آثار ضرور دیکھنے چاہیے۔ مثلاً یہ دیکھنا چاہیے کہ بیسویں صدی کی آمد تک وہاں کے اوزاروں میں کوئی تبدیلی ہوئی یا نہیں۔ لوگوں کے رہن سہن، مکان بنانے، کھانے پینے، جینے مرنے اور شادی بیاہ کے رسوم سے قدیم تاریخ کی تصویر کشی میں مدد مل سکتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح یہ تحقیق بھی ہونی چاہیے تھی کہ پنجاب کی طبقاتی اور نسلی ترکیب کس ڈھنگ کی ہے۔ یہاں ہم کچھ ایسی باتوں کا ذکر کرتے ہیں جن کا سمجھنا پنجاب کی قدیم تاریخ ترتیب دینے کے لیے ضروری تھا۔

- 1۔ پنجاب میں کاشتکاری کے اوزاروں میں صدیوں سے کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ ہل اور اس کے پھل کے لیے ویدوں میں یہی لفظ لکھے گئے ہیں اور ان کا استعمال بھی بدستور ویسا ہی رہا۔ ویدوں کے بعد پانینی نے چوتھی صدی قبل مسیح میں اپنی گرامر کی کتاب "استھادیائی" میں کاشتکاری کے مزید کوئی اوزار بیان نہیں کیے۔
- 2۔ پنجاب کے نصف علاقے میں بیسویں صدی تک گلہ بانی کا معاشرہ رہا اور اس دوران یہاں پر ایک ہی اناج یعنی جو، باجرہ، چینا یا سوانک کاشت کیا جاتا رہا جیسا

کہ قبل از مسیح کی معاشرت میں تھا۔ زیادہ تر لوگوں کا گزارہ جنگلی پھلوں، جانوروں کے دودھ اور گوشت پر ہی تھا۔

3- پنجاب میں گندھارا تہذیب (ٹیکسلا، سوات وغیرہ) پہلی ترقی پسند پیداواری طرز اور پیش قدمی کا مرکز تھا۔ یہاں پر تجارتی اشیاء مثلاً کمبل وغیرہ بھی بنتے تھے اور علمی ادارے بھی تھے۔ بعد ازاں جدید پیداوار سیالکوٹ اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں پھیلی۔ راجہ کنشک کے دور (127-150 ع) میں سیالکوٹ کی بڑی شان بیان کی گئی ہے۔

4- پنجاب میں حالیہ زمانے تک لوگ گارے کی دیواروں پر جنگلی لکڑیاں ڈال کر مکان بناتے تھے جن کا ایک دروازہ ہوتا تھا اور کوئی کھڑکی نہیں ہوتی تھی۔ جانوروں کے لیے جنگل کی گھاس پھونس کے ساتھ چھتر اور ڈھارے بنے تھے۔ اندرون خانہ سیوریج کا کوئی تصور نہیں تھا۔ پیشاب کرنے اور عورتوں کے نہانے کے لیے 'کھرے' بھی وہیں بنائے جاتے جہاں پر پانی کے گھرے رکھے جاتے تھے۔ یہ سب ہڑپہ اور موہنجودارو سے برآمد آثار سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ یعنی لگ بھگ ہڑپائی تہذیب کے زمانے سے بنی دیہاتی بستیاں اب بھی بدستور ویسی ہی ہیں۔ اس لیے آج کے تاریخ نویسوں کو محض ہندومت کے صحائف کے علاوہ یہ دیرپا اشیاء بھی پیش نظر رکھنی چاہئیں۔

5- پنجاب میں طبقاتی تقسیم کے علاوہ نسلی تقسیم بھی صاف نظر آتی ہے۔ زمیندار طبقے کے لوگوں کا رنگ سفید یا سانولا تھا جبکہ بہت پسماندہ طبقوں اور ذاتوں کے لوگ سیاہ فام تھے اور ان کے چہرے کے نقوش موٹے تھے۔ یہ زمیندار طبقوں کے مقابلے میں جنوبی ہندوستان کے باشندوں اور افریقیوں سے کہیں زیادہ مشابہت رکھتے تھے۔ رنگت کی بنیاد پر مردم شماری سے اس بحث میں بڑی مدد مل سکتی تھی کہ شمال سے آئے افراد نے مقامی آبادی پر تسلط کیا یا نہیں۔



6- جینے مرنے اور شادی بیاہ کی رسموں کے بھی خاص ڈھنگ تھے۔ جینے مرنے، سوٹک اور بیاہ کی رسموں میں مخالف پر حملہ کرنے سے مشابہت پائی جاتی تھی۔ پیدائش اور وفات اور سوٹک کی رسومات پتھر کے زمانے کی معلوم ہوتی ہیں۔ شادی کے موقع پر یغما کی سی رسومات یہ بتاتی ہیں کہ آریائی مرد مقامی عورتوں کو بزور اغوا کرتے تھے۔ ان سب مواقع پر کالے رنگ اور موٹے نقوش والے میراثیوں اور ڈوموں وغیرہ کا روایتی کردار بھی قدیم تاریخ کو سمجھنے میں مدد دے سکتا ہے۔

ہم پنجابی سماج کے نادیدہ پہلوؤں کے مزید درجنوں روپ دیکھ سکتے ہیں لیکن ہوا یہ کہ زیادہ تر تاریخ دان یورپی تھے اُن کا ماخذ رگ وید، مہار بھارت، دیگر وید، اپنشد اور پران تھے۔ جو تاریخ کی نہیں بلکہ مذہبی حمدوں اور مذہبی اصول و ضوابط کے بارے میں لکھی گئی کتابیں تھیں۔ اس کے ساتھ پائینی کی سنسکرت کی گرائمر اور کوٹلیا کی ارتھ شاستر جیسی تحریریں بھی شامل کی گئیں۔ یہ مصنف تھے تو ٹیکسلا، پنجاب کے پر تاریخ یہ بھی نہیں لکھ رہے تھے۔ ان سب کتابوں سے قدیم پنجاب کی تاریخ مرتب کرنے میں مدد تو مل سکتی تھی لیکن انہیں حرف آخر کے طور پر نہیں لیا جاسکتا تھا۔

ان میں سے کئی تحریریں تو صدیوں میں لکھی گئی اور ان میں متاخرین اپنی ضرورت اور مرضی کے مطابق خیالات کا اضافہ کرتے رہے۔ ساٹھ ستر سالوں میں ہیر وارث شاہ جیسی تحریر میں ہزاروں بھرتی کے بند ملائے گئے ہیں تو پرانی ہندوستانی تحریروں میں تو بہت ملاوٹ کی گئی ہوگی کیونکہ پورا برہمن دور اور کھشتریوں کی حکومت انہیں مذہبی کتابوں میں لکھے گئے مقدس اصولوں پر قائم تھی۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ کبھی کبھی ایک سطر یا ایک بند کو بدلنے سے بنیادی خیال کی رو بالکل اٹھ ہو جاتی ہے۔ ہیر میں گایا جانے والا ایک بند ”ڈولی چڑھدیاں ماریاں ہیر چیکاں، سانوں لے چلے بابلا لے چلے“ شامل کر کے وارث شاہ کی باغی ہیر کا رخ موڑ کر اسے بیسویں صدی کی ایک عام سی ڈرپوک لڑکی بنا دیا گیا۔ اسی

طرح پورے رگ وید میں ذاتوں کے بارے میں ایک سوکت داخل کر کے پوری بات بگاڑ دی گئی ہے۔ اس سوکت میں کہا گیا ہے کہ برہما کے منہ سے برہمن، بازوؤں سے کھشتری، پیٹ سے ویش اور پائوں میں سے شودر پیدا ہوئے۔

اس سوکت کو داخل کرنے والوں کا صاف صاف مقصد یہی تھا کہ ذات پات کو رگ وید کے زمانے سے جاری و ساری ثابت کیا جائے۔ بہت سے اہل علم کا یہ خیال ہے کہ رگ وید کے زمانے میں ابھی ذاتوں کا پکا اور پختہ نظام نہیں بنا تھا لیکن ذاتوں کو روزِ آفرینش سے قائم ثابت کرنے والے اس سوکت کے ذریعے مخالفوں کا منہ بند کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ زمانہ آہن سے پہلے زیادہ تر آبادی پنجاب کے علاقوں میں ہی تھی لیکن ہر تاریخ نویس کو ہندوستان کی تاریخ لکھنے کا سودا تھا۔ اس لیے وہ پنجاب کے حالات واقعات کا بغور مطالعہ کرنے کی بجائے سطحی نظر ڈال کر سرپٹ گدھ اور وادی گنگا و جمنہ کی طرف بھاگتے تھے۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یورپیوں کی کتابی شہادتوں پر چلنے کی تربیت تھی۔ وہ تحریری ذرائع کو ضرورت سے زیادہ مستند مانتے ہوئے سماج کے ٹھوس پہلوؤں کو کم دیکھ رہے تھے۔ خیر ہم اس کا سارا بوجھ اُن پر ہی نہیں ڈالنا چاہتے کیونکہ پورے ہڑپہ معاشرے کی کھدائیاں بھی انہوں نے ہی کی ہیں۔ مہر گڑھ کی دریافت بھی فرانسیسی محققین نے ہی 90 کی دہائی میں کی تھی۔

ہندوستانی قوم پرستوں کا پورا زور برصغیر کو ایک قوم ثابت کرنے کا تھا۔ اس لیے انہوں نے اپنی مرضی سے ہر علاقے کے حالات واقعات کا انتخاب کیا اور بہت سے بنیادی پہلوؤں کو نظر انداز کر گئے۔ بہت سوں نے پنجاب کی رگ وید کے زمانے تک ہی پڑتال کی اور اس سے آگے کی طرف دھیان نہیں دیا۔ نئے ہندوستانی مارکسی تاریخ دانوں نے کلیدی مادی حالات کو پرکھا تو سہی لیکن اُن میں سے زیادہ تر گنگا و جمنہ کی وادی سے تعلق رکھتے تھے۔ انہیں متداول پنجابی سماج کے بہت سے پہلوؤں کا علم نہیں تھا۔ انہوں نے کئی جگہوں پر پنجاب کے بارے میں بڑے کلیدی اشارے کیے ہیں لیکن بہت سا کرنے کا کام نہیں ہوا۔ ان سب کا ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ انہیں پنجابی کلاسیکل تحریریں پڑھنی نہیں آتی



تھیں۔ ان میں سے رومیلا تھا پر لاہور کی پنجابن تھیں۔ لیکن لگتا ہے کہ انہوں نے بھی پنجابی ذرائع پر دھیان نہیں دیا۔

ہڑپہ تہذیب کے بنیادی علاقوں پنجاب اور سندھ کی لغت کا ڈیٹا نہ ہونے کے باعث صرف ان علاقوں ہی کی نہیں پورے ہندوستان اور اُس کے قریبی، کمبوڈیا جیسے ملکوں کی معاشرت اور زبان کی تاریخ بھی صحیح انداز میں نہیں لکھی جاسکی۔ میں اس فیصلے پر تاریخ کا جائزہ لینے کے بعد پہنچا۔ لیکن یہ بات باعث اطمینان ہے کہ ہاورڈ یونیورسٹی کے مائیکل ونزل جیسے دُنیا کے جید عالم پہلے ہی اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے۔ آگے چل کر ہم اُن کے نظریے کا خلاصہ پیش کریں گے لیکن یہاں پر اُن کے مضمون کا حوالہ دیتے چلیں:

"مندرجہ بالا مواد سے یہ بات پتہ چلتی ہے کہ اگر ہم پروٹو ہرشکی، ناہالی اور منڈا زبانون کے نئے بولنے والوں کا اضافہ بھی کر لیں تو پھر بھی اس بات کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ ہم ماسیکا کی زبان ایکس، کھٹمنڈو وادی، پنجاب اور سندھ کی تہذیب کی زیریں سطح کی لغت سے فائدہ اٹھائیں"۔<sup>1</sup>

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ پنجابی میں 12 ویں یا 13 ویں صدی سے پہلے کی تحریریں نہیں ہیں۔ زیادہ تر تحریریں پندرہویں صدی کے بعد کی ہیں لیکن اس کے بعد بھی لکھے جانے والے ادب میں قدیم تاریخی روایتوں اور سماجی ساخت کے آثار دیکھے جاسکتے ہیں۔ اگر یورپیوں کی انیسویں صدی سے شروع ہونے والی تحقیق میں ڈھائی ہزار سال پرانی حمدوں اور مذہبی تحریروں ہی سے قدیم سماج کے خد و خال پر صاد کرنا تھا تو پھر پنجاب میں پندرہویں صدی اور اُس کے بعد لکھی جانے والی تحریروں کو کیوں دیکھنا ضروری نہیں تھا؟ حقیقت تو یہ ہے کہ اٹھارہویں صدی تک پنجاب کے زیادہ تر حصے میں ویدوں کے زمانے کی طرح گلہ بانی پر انحصار تھا۔ جن علاقوں میں کاشتکاری ہوتی تھی وہ ویسی ہی تھی جیسی پانی اور موریا راجوں کے زمانے میں ہوتی تھی۔ اس لیے پنجابی تحریریں قدیم سماج کی تاریخ اور

سماجی بنت کو سمجھنے کے لیے بڑا وسیلہ تھیں اور ہیں، لہذا ہم اس کتاب میں پنجابی کلاسیک کے جائزے کا اہتمام کریں گے۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ یہ کتاب پنجابی کلاسیک کو ہی بنیاد بنا کر لکھی گئی ہے۔ اس کے برعکس اس کتاب کو مرتب کرنے کے لیے دنیا کے سارے بڑے تاریخ دانوں کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے اور زیادہ تر حصہ اُن کی تحریروں کو بنیاد بنا کر لکھا گیا ہے۔ پنجابی کلاسیک کو صرف وہاں استعمال کیا گیا ہے جہاں اُس میں قدیم دور کی سوچ کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے کہ پنجاب کے زیادہ حصے میں گلہ بانی کا ہی معاشرہ موجود تھا۔ تو پھر اس کو بغور پرکھ کر کے قدیم پنجاب کی تاریخ مرتب کرنا آسان ہو سکتا تھا۔ صرف یہی نہیں بلکہ پنجابی کلاسیک اور پنجاب کے بارے میں مختلف تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں 19 ویں صدی تک بہت ساری اشیاء کا ماخذ اور وسیلہ جنگل ہی تھے۔ بہت سے لوگ بار کے درخت کریر کے پھل اُبال کر کھاتے تھے اور جنگل میں سے پیلوچن کر اُن سے دوسری اشیاء خریدتے تھے۔ گویا پنجاب کے بڑے حصے کی معیشت میں ابھی انسان کے سب سے قدیم رہن سہن گرداوری، یعنی جنگل سے خوراک جمع کر کے گزارہ کرنے کے آثار موجود تھے۔ اس طرح کا سماج ازمنہ قدیم کی تاریخ لکھنے کا ایک بڑا وسیلہ تھا لیکن اُس سے فائدہ نہیں اُٹھایا گیا۔ جن لوگوں نے پنجاب کی تاریخ لکھی انہوں نے دوسرے علاقوں کی طرح یہاں کے راجوں اور راجدھانیوں کے قصوں اور جنگ و جدل پر ہی لکھا ہے یا پھر تاریخ کو مذہبی ادوار کی تمیز یعنی ہندو، بدھ اور مسلمان ادوار کے طور پر لکھا گیا ہے۔ اس طرح کی تاریخی کہانیوں کے بارے میں مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ ان میں کوئی منطق نہیں مثال کے طور پر جب سکندر نے پنجاب پر حملہ کیا تو ٹیکسلا سے لے کے راوی تک کئی بادشاہتیں تھیں۔ سکندر کا مقابلہ کرنے والے راجہ پورس کی جہلم اور چناب کے درمیان ایک علاقے پر حکومت تھی۔ اس علاقے میں سیلاب بھی بہت آتے تھے اور کئی حصوں میں رہائش ممکن نہیں تھی ان سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ 323 ق م میں پورس کی راجدھانی کی آبادی ہزاروں میں ہوگی۔ پھر جب یہ کہا جائے

کہ سکندر اور پورس کے فوجیوں کو کل ملا کر گنتی ایک لاکھ کے قریب تھی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک لاکھ فوجیوں کی خوراک کہاں سے آتی تھی۔ ان زمانوں کے پیداواری نظام سے اتنی تھوڑی آبادی اتنی دھڑلہ پیداوار نہیں مہیا کر سکتی تھی جو ایک لاکھ اشخاص کو شکم سیر کر سکے۔ ہندو دیکھا جائے تو یہ ساری کہانی مشتبہ ہے اور کئی سوکنا بڑھا کر بیان کی گئی ہے۔

پنجاب کی ذاتوں، قبیلوں اور گوتوں پر کوئی بہت تحقیق نہیں ہوئی۔ قدیم پنجاب کی تاریخ لکھنے والوں کے لیے چھوٹی ذاتوں اور خانہ بدوش قبیلوں پر بنیادی تحقیق کی ضرورت تھی۔ پنجاب کے جنگلے سماج میں مصلیٰ، خوہے اور میراثی وغیرہ سارے قدیم سماج کے لوگ تھے۔ اسی طریقے سے درجنوں اقسام کے خانہ بدوش تھے۔ ان سب لوگوں کے رنگ اور نقوش ایک جیسے تھے محل نظر بات یہ تھی کہ پنجاب میں اس پوری نسل کے لوگ اتنے ہمسامہ کیونکر ہو گئے۔ آریاؤں کی آمد یا حملہ آوری کے نظریے کو مانا جائے یا رد کیا جائے، یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ سیاہ فام درجہ نقوش والے لوگ نصف غلامی میں تھے اور صاحب الملاک طبقے سفید یا سانولے رنگ اور ان کے نقوش یورپیوں سے مشابہ تھے۔

یہ بات درست ہے کہ ہیرونی لوگ پندرہویں صدی تک پنجاب آتے رہے ان میں ساتویں صدی میں آنے والے عرب تھے۔ پنجاب کے جنگلے سماج میں سید ذات کے جاگیر دار اور زمین دار بڑی تعداد میں ہیں۔ اس سماج میں کئی سبزیوں کے نام عربی سے آئے ہیں۔ جیسے پیاز کے لیے وسل یا لہسن کے لیے تھوم۔ یہ سوال تحقیق طلب تھا کہ عرب حاکم کس وقت اور کس روپ میں آئے اور کیونکر گلہ بانی اور جنگلے سماج کا حصہ بن گئے۔

جنگلے سماج کے کچھ اعلیٰ طبقوں کے لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کے زمانے میں راجہ تانہ سے آنے والے راجپوت ہیں۔ اس پر بھی تحقیق کی ضرورت ہے کہ ان سے پہلے آئے آریائی حکمران طبقے کے لوگ کہاں چلے گئے۔ ہم جانتے ہیں۔ کہ 10 ویں صدی تک پنجاب میں ہندو شاہی خاندان حاکم تھا۔ 1841ء کی مردم شماری کے مطابق پنجاب میں ہندوؤں کی تعداد 44 فیصد تھی پھر یہ کیونکر ہوا کہ 1947ء تک پنجاب



کے شہروں میں ہندو غالب ہو چکے تھے۔ پھر دیہاتوں کے ہندو حاکم طبقے کہاں گئے؟ کیا یہ بھاگ کر شہر کو آ گئے یا کوئی اور واقعہ ہوا؟ حاصل کلام یہ کہ اگر ان باتوں کی چھان بین نہ کی جائے تو قدیم پنجاب کی تاریخ مرتب نہیں کی جاسکتی۔

اس لیے ہم قدیم پنجاب میں آنے والی تبدیلیوں کو دیکھنے کے لیے جدید سماج کے حصوں، اُن کی سماجی بُنت اور پنجابی کلاسیکی تحریروں کو دھیان میں رکھیں گے۔ ہمارے سامنے 1960ء سے پہلے کا پنجاب ہو گا۔ کیونکہ پچھلے 40 سالوں میں جو تبدیلی آئی ہے وہ تقریباً دو ہزار سالوں میں نہیں آئی تھی۔ یہ وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ 1960ء کا گاؤں ہڑپہ کے کئی ہزار سال پرانے شہر سے بھی پسماندہ تر تھا۔ یہاں ہمارا یہ مفروضہ ہے کہ پنجاب کے گاؤں ہڑپہ کے زمانے سے لے کے اب تک کم و بیش ایک ہی طرح بستے آئے ہیں یا اُن کی کوئی ایسی ہی ماہیت رہی ہوگی۔ اس لیے اگر بیسویں صدی کے پنجابی گاؤں کے رہن سہن کا بغور تجزیہ کیا جائے تو وہ کچھ پتہ لگ سکتا ہے جو نہ مذہبی کتابوں میں ملے گا اور نہ ہی کسی اور تحقیق کے ذریعے۔ اس بارے میں ہم یہ نکات پیش نظر رکھیں گے۔

1۔ کئی پہلوؤں پر بات کرنے کے لیے ہم جدید ٹوٹے پھوٹے پنجاب کی بجائے ازمہ قدیم کی بات کریں گے۔ قدیم پنجاب میں ہم ہریانہ سے پشاور تک کا علاقہ سامنے رکھیں گے۔ پنجابی کے کچھ لہجے ان سارے علاقوں میں بولے جاتے ہیں۔ جیسا کہ پشاور میں ہندکو۔

2۔ ہم قدیم پنجاب کو دیکھنے کے لیے سب سے پہلے مغربی، وسطی اور مشرقی پنجاب کی الگ الگ سماجی بنتوں کا معائنہ کریں گے۔ خاص طور پر مغربی پنجاب کی تہذیب کو پرکھنا چاہیے کیونکہ اُس میں انگریزوں کے نہری نظام سے پہلے دور کی سماجی بود و باش بیسویں صدی کے تقریباً وسط تک مل جاتی ہے۔ ہمارے وقتوں تک وسطی پنجاب کے کچھ علاقے اور مغربی پنجاب کا پرانا سماج جس کو جشک یا آبادکاروں کی زبان میں جانگلی کہا جاتا ہے اپنی الگ پہچان رکھتا تھا۔

3- ہم شمالی اور پہاڑی علاقوں پر نظر ڈالیں گے کہ اُن کے ہر دور میں زیادہ تر افواج ایسے ہی علاقوں سے بھرتی ہوتی رہی ہیں۔ ان علاقوں میں باہر سے آنے والے ایرانی، یونانی، ساکا اور ہُن زیادہ آباد ہوئے اس لیے اس علاقے کی بُنت کا اپنا ڈھنگ ہو سکتا ہے۔

4- اس کتاب میں ہم نے جن حوالوں کو استعمال کیا ہے ان میں سے زیادہ تر اہل ہڑپہ کی پرانی زبان کو دراوڑی زبان سے منسلک کرتے ہیں۔ اس پر کامل یقین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ نظریہ بھی قابلِ اعتنا ہے کہ پنجاب کے لوگوں کی قدیم زبان دراوڑی کے ساتھ نہیں بلکہ پیرامُنڈا یا دیگر جنوبی ایشیائی زبانوں کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ اس نظریہ کے مطابق رگ وید کے پہلے دور میں دراوڑی الفاظ نہیں ملتے جو بعد کے دور میں ملتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی گئی کہ جو دراوڑ مشرقی ایران سے سندھ کے راستے آریاؤں کے بعد پنجاب آئے اُن کے آنے سے پہلے پنجاب کی زبان مختلف تھی۔ ہم نے اس کتاب میں اگر کسی حوالے سے یہاں کی زبان یا لوگوں کو دراوڑی کہا ہے تو اُس کو تبدیل نہیں کیا۔ اس لیے پڑھتے وقت یہ دھیان رہے کہ ضروری نہیں کہ پنجاب کی پرانی زبان دراوڑی تھی۔

5- ہم اس کتاب میں راجوں اور رانٹھوں کی کوئی لمبی چوڑی فہرست نہیں دیں گے۔ کیونکہ یہ کام دوسروں نے شاید بہتر طور پر کیا ہے۔ مزید برآں اگر پیداواری نظام کی بجائے صرف حاکموں کے نام ہی بدلیں تو فرق صرف اتنا ہی رہ جاتا ہے کہ کون کم یا زیادہ ظالم تھا۔ اس لیے ہم صرف اُن کرداروں کو سامنے لائیں گے جنہوں نے کوئی قابلِ ذکر کام کیا۔

6- بڑے بڑے نامور تاریخ دان بھی ازمنہ قدیم کا قصہ لکھتے وقت معاشی اور غالب سماجی پہلوؤں کا خیال نہیں کرتے اس وجہ سے ہمیں اُن کا بیان لاف زنی لگتا

ہے۔ اس کی مثال سکندر اور پورس کی فوجوں کی تعداد ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تاریخ دانوں نے علاقوں کی ارضی ماہیت کا بھی خیال نہیں کیا اور باہم متناقض باتیں لکھی ہیں۔ مثال کے طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے پنجاب اور سندھ میں زراعت اس لیے شروع ہو سکتی تھی کہ وہاں پر اتنے گھنے جنگل نہیں تھے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر یہاں پر ہاتھی کیونکر پل سکتے تھے؟ شیر کا ہونا بھی شک و شبہ والی بات ہے۔ یہاں کی چھوٹی جھاڑیوں میں ہرن پل سکتے تھے جن کا پنجابی تحریروں میں جگہ جگہ ذکر ہے۔ سماجی سوچ کی طرف بھی زیادہ دھیان نہیں دیا گیا یا بہت سی غلط باتیں بڑھا چڑھا کر بیان کی گئی ہیں۔ آریاؤں سے لے کے انگریزوں تک ہر کسی نے مذہب کی جگہ اپنے معاشی اور سیاسی مفاد کو مقدم رکھا۔ بابر بانی میں بابا گرو نانک نے درست فرمایا ہے کہ بابر نے ہندو اور مسلمان میں تمیز کیے بغیر سب کو ذبح کیا سب کے عبادت خانے مسمار کیے۔ سب کی عورتوں پر ایک جیسا ظلم ڈھایا۔ اس لیے مذہبی تمیز کی بنیاد پر لکھی گئی تاریخوں میں دم خم نہیں۔

مثال کے طور پر محمد بن قاسم کے سندھ کے حملے کو مسلمانوں کی مذہبی جنگ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ حقیقت یوں ہے کہ یہ بڑھتے ہوئے عرب استعمار اور معاشی مفاد کا ایک مظہر تھا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ محمد بن قاسم کی فاتح فوج میں سندھ کے ہندو اور بدھ قبیلے بھی شامل تھے۔ دوم یہ کہ محمد بن قاسم نے جب سندھ فتح کر لیا تو اُس کی حکومت میں سب ہندو تھے۔ اُس کا سب سے زیادہ زور آور ماتحت اور تمام امور کا مکلف کا سکا نامی ایک ہندو تھا۔ سوم، محمد بن قاسم نے ملتان کا بڑا بت اس لئی نہیں توڑا کہ اُس پر چڑھاوے چڑھائے جاتے تھے بلکہ اس لیے وہاں کی حکومت کے خرچ کا ایک تہائی حصہ وہاں سے آتا تھا۔ لیکن انگریزوں نے ہندوؤں کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے اس کو مذہبی لڑائی کے طور



پر پیش کیا۔ ہندو قوم پرستوں اور مسلمان جہادیوں کے لیے بھی محمد بن قاسم کی فتح کو مذہبی رنگ دینا زیادہ سودمند تھا۔ اسی طرح محمود غزنوی کا حملہ ہے۔ اُس کی حقیقت یہ ہے کہ کابل کی ہندو شاہی نے پہلے محمود کے والد سبکتگین کے دور میں غزنی پر حملہ کیا تھا اور اُس کے ہاتھوں بہت سا علاقہ کھودیا تھا۔ پھر محمود نے حملے کے لہذا یہ ملک گیری کی جنگ تھی۔ اگر محمود کمزور ہوتا تو اُسے ہندو شاہی زیر کر لیتی اس لیے یہ ذاتی بقا کی جنگ تھی۔ بعد ازاں فتح کے بعد بچے پال کے بیٹے آئند پال اور اُس کے پوتے ترلوچن پال نے پنجاب میں اپنا راج جاری رکھا۔ محمود کو پہلے ایک دو حملوں میں اندازہ ہو گیا تھا کہ سب سے زیادہ مال مندروں میں ہوتا ہے اس لیے وہ مندروں کا مال لوٹنے کے لیے دور دراز تک حملے کرتا تھا۔ وہ لوٹ مار کے بعد واپس غزنی چلا جاتا تھا۔ اور پنجاب کے مفتوحہ علاقوں کے علاوہ کوئی حکومت قائم کرنے کے لیے یالوگوں کو مسلمان بنانے کا جتن نہیں کرتا تھا۔ محمود کے بیٹے مسعود نے تخت سنبھال کر لاہور میں احمد نیالتی گن کو گورنر بنایا۔ پھر کسی بددیانتی کی وجہ سے گورنر احمد کو سزا دینے کے لیے محمود نے اپنے ایک ہندو جنرل تلک کو لاہور بھیجا۔ تاریخ کے مطابق جب تلک لاہور پہنچا تو اُس نے احمد کے بہت سارے مسلمان دوست قیدی بنا لیے اور اُن کے داہنے ہاتھ کاٹ دیے۔ ایسی سزا اور طاقت کا مظاہرہ دیکھ کر احمد کے رفقا اس قدر ڈر گئے کہ انہوں نے معافی مانگ لی اور احمد کا ساتھ چھوڑ دیا۔ تلک نے فوج لے کے احمد کا تعاقب کیا۔ وہ مارا گیا اور اُس کا سر اُتار کر غزنی بھیج دیا گیا۔ تلک کی فوج میں زیادہ تر ہندو تھے<sup>2</sup>۔

یہ پوری کہانی ملاحظہ کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ہر سلطنت میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے حکمران طبقے متحد تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مسلمانوں کی بالادستی کے دور میں ہندو حکمران طبقے دھڑا دھڑ مسلمان ہو جاتے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ لاہور سمیت پنجاب کے شہروں میں درمیانے اور بالائی طبقے کے مذہب میں

کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ہندو تعداد میں زیادہ نہ ہونے کے باوجود  
(کھتری، 32، 970 اور برہمن 20، 813) سارے معاشی، سماجی اور انتظامی  
شعبوں میں مکمل طور پر غالب تھے۔

انگریزوں کی 1881ء کی مردم شماری کے مطابق جٹوں میں 50 فیصد سے زیادہ  
تو مسلمان ہوئے ہی نہیں۔ اس مردم شماری کے مطابق لاہور ضلع میں کوئی چالیس  
فیصد کمی یا دستکار تھے۔ جن میں سے سب سے زیادہ 99025 چوہڑے تھے۔  
جولہے 35742، کھہار 31524، ترکھان 31009، ماچھی 27747،  
تیلی 23066، جھیور 20941، موچی 18527، دھوبی 15596،  
لوہار 13767، میراٹی 11742 اور سُتار تھے۔ ارائیں 10 فیصد تھے  
جن میں سے زیادہ تر کم درجے کے کام کرتے تھے جیسے سبزی بیچنا<sup>3</sup>۔ اگر  
دوسری ذاتوں کے کمزور لوگوں کو گن لیا جائے اور مذہب سے صرف نظر کیا جائے  
تو کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ تر آبادی بہت غریب تھی اور اس کا بڑا حصہ مسلمان تھا۔ یہ  
بھی بڑی عجیب بات ہے کہ 1881ء سے 1941ء کے درمیان انگریزوں کے  
دور میں سب سے زیادہ مذہب کی تبدیلی ہوئی جس میں بہت سے لوگ مسلمان یا سکھ  
ہو گئے۔ ہندوؤں کی گنتی 60 سالوں میں 44 فیصد سے کم ہو کر 29 فیصد رہ گئی۔ یہ  
اعداد و شمار اس لیے دیئے جا رہے ہیں کہ سارے مسلمان دور میں مذہب کی تبدیلی کی  
سالانہ شرح بہت کم تھی سات سو سالوں میں 48 فیصد مسلمان ہوئے اور جو ہوئے  
بھی وہ پست ذات یا نچلے طبقے کے کاشتکار تھے۔ سارے کلیدی شعبے ہمیشہ ہندوؤں کے  
ہاتھ میں رہے۔ مسلمان حاکم اُن کے ذریعے حکومت کرتے تھے اور عام مسلمانوں  
کے ساتھ وہی سلوک کرتے تھے جو ہندو برہمن یا کھتری شودروں کے ساتھ  
کرتے تھے۔ اسی تناظر میں سے بلھے شاہ نے فرمایا تھا:

کتے رام داس کتے فتح محمد ایہو قدیمی شور  
نپٹ گیا دوہاں دا جھگڑا کل پیا کوئی ہور

7- کتاب کے آخر میں ہم نے قبل مسیح اور جدید پنجابی کے الفاظ اور اُس کے استعمال کے طریقے کے بارے میں ایک چھوٹی سی فہرست دی ہے۔ اس کے لیے ایک بڑا انسائیکلو پیڈیا مرتب کرنے کی ضرورت ہے یہ کام کوئی بڑا ادارہ ہی کر سکتا ہے۔ ہم نے صرف مثالوں کے ذریعے اس طرف توجہ دلانے کی کوشش کی ہے۔

8- اس کتاب میں حوالے اور ثبوت دینے کے بارے میں اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ اگر کوئی کتاب انگریزی کے ساتھ ساتھ اُردو اور پنجابی میں بھی دستیاب ہو تو اُس کو ترجیح دی جائے تاکہ انگریزی نہ پڑھنے والے قارئین بنیادی مآخذ کا سہولت سے معائنہ کر سکیں۔

9- اس کتاب میں 'ہڑپائی' کا لفظ اُس سارے معاشرے کے لیے استعمال کیا گیا ہے جس کو وادی سندھ کا معاشرہ کہا جاتا ہے۔ وادی سندھ کی تہذیب کا نام اُس وقت استعمال کیا جاتا تھا جب صرف ہڑپہ اور موہنجوداڑو کی کھدائی ہوئی تھی۔ اب ہڑپہ اور موہنجوداڑو کے علاوہ ہریانہ، اتر پردیش، راجستھان اور گجرات کے بھی کئی شہروں کی کھدائی ہوئی ہے اس لیے اُس کو محض وادی سندھ کی تہذیب نہیں کہا جاسکتا۔ اب اس کو ہڑپہ کی تہذیب اس لیے کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے وہاں کھدائی ہوئی تھی۔ ہم صرف اس لیے اس کو ہڑپہ کی تہذیب اور وہاں کے لوگوں کو ہڑپائی کہہ رہے ہیں۔ یہاں ہڑپائی کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم ساہیوال کے قریبی ہڑپہ شہر کے لوگوں کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔

اولا اگر ہم گیارہویں سے اٹھارہویں صدی کے درمیان کی تحریروں کو دیکھیں تو ہمیں کہیں کہیں قدیم پنجاب کے سراغ ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ ازمنہ قدیم کا پنجاب قبائلی تھا، اُس کا ابتدائی نظام اشتراکی تھا اور فیصلے جمہوری طریقے سے ہوتے تھے۔ خاندانی بادشاہتیں ابھی شروع نہیں ہوئی تھیں۔ لیکن اگر بنظر غائر دیکھیں تو اس نام نہاد جمہوری معاشرے میں ہڑپہ کے پُرانے باشندوں کو شامل نہیں کیا جاتا تھا کیونکہ وہ غلام بن



چکے تھے۔ اس لیے ہم طبقات کے ساتھ ساتھ رنگت کی بنیاد پر ہوئی تقسیم یعنی آریا اور مقامی لوگوں کے فرق کو ہر منزل پر اولیت دیں گے۔

#### حوالہ جات:

1. Witzel, Michael. Aryan and non-Aryan Names in Vedic India, Data for Linguistic situation, c. 1900-500 BC p. 57
2. H. M. Elliot and John Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians (London, 1867-1877), II, 132.
3. Imperial Gazetteer of India, Hunter, W. W. Vol 8 p. 40

## قدیم پنجاب کی تاریخ

قدیم و جدید تحقیق سے یہ ثابت شدہ ہے کہ ہندوستان میں تہذیب کی بنیاد پنجاب، سندھ اور اس کے گرد و نواح میں رکھی گئی تھی۔ کوئی بھی اس بات پر معترض نہیں کہ ہندوستان میں لکھی گئی اولین کتاب، رگ وید (1700-110 BC) پنجاب میں ہی لکھی گئی [1]۔ تاریخ پنجاب لکھنے کے لیے اک اور قدیم تصنیف 'مہا بھارت' (چھٹی صدی قبل مسیح) سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے [2]۔ اس بات پر بھی اتفاق تھا کہ 3000-4000 سال قبل مسیح ہڑپہ کی تہذیب مروجہ تھی جو کسی وجہ سے بتدریج ختم ہو گئی اور اس کی جگہ وسط ایشیاء سے آنے والے آریاؤں نے لے لی۔ کھدائی کے دوران ہڑپہ کی تہذیب کے دو بڑے شہروں، ہڑپہ اور موہنجودڑو، کے رہن سہن کے متعلق کافی معلومات ملتی ہیں مگر ان کی تحریریں نہیں پڑھی جاسکیں۔ اس لیے تمام محققین آریاؤں کی عبادات کی کتاب رگ وید اور دیگر مذہبی کتب سے ہی بنیادی شہادتیں لیتے ہیں۔

آگے بڑھنے سے قبل ہم تاریخ کے بنیادی اور مرکزی اصول پر بات کر لیتے ہیں۔ تاریخ انسانی بیان کرتی ہے کہ سب سے پہلے وہ پیٹ بھرنے کے لیے جنگلوں سے خوراک جمع کرتا تھا اور سارا گروپ اسے آپس میں تقسیم کر کے کھا لیتا تھا۔ اس وقت کسی کی کوئی جائیداد نہیں تھی، طبقات بھی نہیں تھے، خاندان اور شادی کا بھی کوئی تصور نہ تھا۔ کئی صدیوں بعد انسان نے پتھر کے اوزار اور ہتھیار بنالے اور اس کا کھانا پینا جنگلی جانوروں کے شکار سے منسلک ہو گیا۔ اس مقام پر مرد کی حیثیت عورت پر کچھ حاوی ہو گئی مگر جب

عورت نے زراعت کا ہنر سیکھ لیا تو اس کا مقام بھی مرد سے بلند ہو گیا۔ مگر اس منزل پر طبقاتی تقسیم نہیں تھی اور انسان کے اس منزل پر وجود کو 'سٹینک' (سچا زمانہ) کہہ کر اس کی عظمت بیان کی جاتی ہے: اس کے بعد کے زمانوں کو 'تربت یگ'، 'دوا پر یگ' اور کل یگ (خراب دورِ حاضر) کہا جاتا ہے۔

اگرچہ برہمنوں اور دورِ حاضر کے دیگر مصنفین نے اس زمانے کو بہت سچا، کھرا اور معصوم کہا ہے جس میں طبقات کا کوئی وجود نہیں تھا، مگر یہ بات بھی یاد رہے کہ اس وقت انسان اپنی بقاء کے لیے بہت مشکل حالات میں قدرت کے ساتھ نبرد آزما تھا۔ انسان وحشی جانوروں اور بیمار پوں کے سبب جلد مر جاتا تھا اور اس کی اوسط عمر تیس برس تھی۔ اس لیے زمانہ قدیم کے سگن گانے سے قبل ہمیں اس دور کی مہلک مشکلات کو بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے۔ اسی وجہ سے جب زراعت نے ترقی کی، کھانے کے لیے وافر اناج پیدا ہونا شروع ہوا، طبقات معرض وجود میں آئے اور شہر بھی آباد ہونا شروع ہوئے۔ یہ ہے عام تاریخ؛ مگر کہا جاتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں اور آریاؤں کے ترقی کرنے کے انداز کچھ پہلوؤں سے الگ الگ تھے۔

کچھ نام نہاد دانشور یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ زراعت میں وافر پیداوار کے بغیر بھی شہر بس سکتے ہیں، مگر کیسے؟

کیا شہروں میں بسنے والے گھروں میں اجناس پیدا کرتے تھے یا مویشی پالنے والوں نے شہر آباد کر لیے تھے؟ ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ شہروں کی ساخت اور انتظام کے لیے بہت جدید سوچ کی ضرورت ہوتی ہے جو ہزاروں برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ ایسی سوچ 1960 تک بھی پنجاب یا برصغیر کے بقیہ زرعی دیہاتوں میں نہیں آئی تھی اور ایسا لگتا ہے کہ کئی پہلوؤں سے بیسویں صدی کا دیہاتی پنجاب ہڑپہ کے شہروں سے کہیں پسماندہ تھا۔

اس پہلو سے دیکھا جائے تو پنجاب کی تاریخ کے متعلق معلومات اور تجزیے نے تین بڑی منازل طے کی ہیں۔ پہلا دور تو ہڑپہ کی کھدائی سے پہلے کا ہے جس میں یہاں کی



تاریخ کا سارا اندازہ رگ وید اور دیگر مذہبی کتب سے لگایا گیا۔ "اس دور میں سب کچھ اندازہ ہی تھا جو سنسکرت کی پرانی کتب، شلوکوں اور کہانیوں پر مبنی تھا۔ یہ سب کچھ مذہبی تحاریر اور 'خرافات' سے تخلیق کیا گیا تھا" [3]۔ دوسرے دور کی ابتداء ہڑپہ کی کھدائی سے ہوئی جس میں مذہبی تفاسیر جمود کا شکار ہو گئیں اور سات ہزار قبل کے جدید سماج کو سامنے رکھتے ہوئے اس علاقے کی تاریخ کی از سر نو تصنیف شروع ہوئی۔ نئی تاریخ کی تصنیف میں بنیادی مسئلہ یہ تھا، آیا کہ آریا غیر مقامی تھے یا مقامی۔ گزشتہ دو عشروں میں کئی تحقیقات میں یہ ثابت کیا گیا کہ آریاؤں کے باہر سے آنے کی کہانی غلط ہے یا اس میں بڑے نقائص ہیں۔ تاریخ پنجاب کے تجزیے کا تیسرا دور گزشتہ دس برسوں میں جینیاتی سائنس (Genetics) کے ذریعے ہوا جس میں مسلمہ طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ تقریباً 1500 یا 1300 سال قبل مسیح میں وسط ایشیاء سے اک بہت بڑا گروہ پنجاب میں آیا اور یہاں کی آبادی میں جوہری تبدیلیوں کے ساتھ نیا تہذیبی ارتقاء ہوا۔ جینیاتی سائنس نے بہت سی بحثوں میں دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر کے ٹھوس فیصلے دیئے ہیں جن کا ہم اس باب میں خلاصہ پیش کریں گے۔

جہاں تک پنجاب کے نام کا تعلق ہے تو رگ وید میں اسے سپت سندھو (سات دریاؤں والا) کہا گیا ہے اور یہ سات دریا سندھ، وٹاستا (جہلم)، اسیکنی (چناب)، پرسنی یا ایراوتے (راوی)، وپاشا (بیاس)، سوتردی (ستلج) اور سرسوتی ہیں۔ مہا بھارت میں پنجاب کو ارتا اور اس کے باشندوں کو بابلیکا کہا گیا ہے۔ سنسکرت صرف و نحو کے عظیم دانشور پانینی (چوتھی صدی قبل مسیح) نے اسے داہیکا کہا ہے۔ پنجاب کا ایک اور نام مہارایا مہارادیس بھی تھا اور یونانیوں نے اسے پنٹا پونامیہ (پانچ دریا) کہا ہے۔ محمد آصف خان صاحب کی پنجاب کے مختلف ناموں اور اس لفظ کے پہلی بار استعمال کے متعلق کی گئی تحقیق پڑھنے لائق ہے [4]۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابن بطوطہ چودھویں صدی میں یہاں آیا تھا اور اس نے پہلی بار 'پنجاب' کا لفظ استعمال کیا تھا [5]۔ ہڑپہ تہذیب کی تحاریر پڑھی نہیں گئیں مگر اس وقت کی دوسری بڑی تہذیب، میسوپوٹیمیا، کی تحاریر میں یہاں کے باشندوں کو مولوبا کہا

"موجوڈرو اور ہڑپہ دونوں مقامات سے ایک بات بلا  
 حیل و حجت، بالکل صریح انداز میں سامنے آتی ہے۔ ان دونوں  
 مقامات پر تہذیب نوزائیدہ نہیں تھی بلکہ یہ کافی استعمال شدہ تھی۔  
 صدیوں پرانی تھی اور انسان کی قوتوں کا مظہر تھی۔۔۔ اسے ایسے ہی  
 تسلیم کیا جانا چاہیے جیسے ایرانی، میسوپوٹیمیا اور مصر کو۔۔۔" [9]

پہلے ہڑپہ تہذیب کے دو بڑے شہر، ہڑپہ اور موجوڈرو ہی دریافت ہوئے تھے  
 اور اس بات پر حیرت کا اظہار کیا جا رہا تھا کہ یہ تہذیب اتنی چھوٹی جگہ تک کیوں محدود رہی  
 مگر پھر گجرات، راجستھان اور ہریانہ میں درجنوں شہری بستیاں مل گئیں جن سے اس  
 تہذیب کی وسعت کا اندازہ لگا۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی معلوم ہوا کہ ہڑپہ سے قبل بھی شہری  
 تہذیبیں وجود میں آچکی تھیں۔ سنہ 1974 میں ایک فرانسیسی تحقیقاتی ٹیم نے بلوچستان  
 میں مہر گڑھ (بلوچستان میں دریائے بولان پر) کے مقام پر کھدائی کر کے یہ ثابت کر دیا کہ  
 یہ مقام 7000 سال قبل مسیح ایک شہر کی صورت میں بسا ہوا تھا اور وہاں کھیتی باڑی بھی  
 ہوتی تھی اور جانوروں کو بھی مویشی بنالیا گیا تھا، وہاں کپاس [10] اور دیگر دھاتیں بھی  
 استعمال کی جاتی تھیں [11]۔ یہ پورے ایشیاء میں پہلا زرعی مقام تھا [12]۔ یہی آبادی ختم ہو  
 کر بعد میں ہڑپہ کی ترقی یافتہ تہذیب میں تبدیل ہوئی۔ اس تمام تری بحث سے یہ بات ثابت  
 ہوتی نظر آتی ہے کہ رگ وید کی تصنیف سے قبل زراعت کافی ترقی کر چکی تھی۔ ہڑپہ کی  
 آبادی میں جو اور گندم کے ساتھ ساتھ کپاس کی کاشت کے متعلق بھی کوئی ابہام باقی نہیں  
 رہا۔

ہڑپہ تہذیب کے علم کے بعد بھی کچھ دانشور آریاؤں کی آمد کو من گھڑت کہانی  
 کہتے تھے اور یہ نظریہ پیش کرتے تھے کہ ویدوں میں بیان کردہ جنگیں باہر سے آنے والوں  
 اور مقامی لوگوں کے درمیان نہیں بلکہ یہاں بسنے والوں کی اندرونی لڑائیاں تھیں۔ بیسویں  
 صدی میں بھی پنجاب کے ہندو دانشوروں اور سیاسی قائدین کا نظریہ یہ تھا کہ آریاؤں کا  
 اصل وطن پنجاب ہی تھا اور وہ یہاں سے نکل کر سگنا جمنادادی میں ہی نہیں بلکہ ان کے تاجر

طبقے "پنی" نے مصر اور دیگر مقامات میں بھی نئی تہذیبیں آباد کیں۔ ایسے تمام تر خیالات ہمیں بھائی پرمانند جی کی کتاب 'تاریخ پنجاب' میں پیش کردہ ملتے ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

"پنجاب ہی آریا تہذیب کا اولین اور قدیم گھر تھا۔ بعد ازاں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ تہذیب پنجاب سے چل کر سنگا وادی میں قائم ہو گئی اور وہاں اس نے ایسی وسعت پائی کہ اس کا وطن وہی گردانا جانے لگا۔" [13]

پنی لوگ سپت سندھو سے الگ ہو گئے اور مالابار کے کناروں پر آباد ہو گئے۔ وہاں انہوں نے مقامی باشندوں، چولہ اور پانڈیہ، پر گہرے نقوش چھوڑے اور انہیں دھاتوں کا استعمال اور جہاز بنانا سکھایا۔ چولہ اور پانڈیہ نے مل کر ایک نئی تہذیب کی بنیاد رکھی۔ بعد ازاں یہ دونوں نسلیں میسوپوٹیمیا اور مصر میں آباد ہو گئیں۔ چولہ سے چیلڈین اور پانڈیہ سے مصر کی تہذیب بنی۔ بعد میں انہوں نے ہی سیمینک (یہودی) اور یورپی اقوام کی تہذیبیں بنانے میں کردار ادا کیا۔ [14] یہ کتاب پنجاب کے ممتاز رہنماء لالہ لاجپت رائے کی جانب سے بطور خاص شائع کی گئی تھی۔ کافی یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ یہ وہی لالہ لاجپت رائے ہیں جنہوں نے ٹی بی سے وفات پا جانے والی اپنی والدہ کے نام پر لاہور میں گلاب دیوی ہسپتال تعمیر کیا تھا اور سب سے پہلے پنجاب کو مذہبی بنیاد پر ہندو اور مسلم ریاستوں میں تقسیم کرنے کی تجویز دی تھی۔ جو پاکستان سنہ 1947 میں قائم ہوا وہ مہاسبائی لالہ لاجپت رائے کی 1924 کی تجویز کے عین مطابق تھا [15]۔

پنجاب کے مہاسبائیوں کا آریاؤں کے متعلق جو نظریہ تھا وہی زیادہ تر دائیں (مذہبی پہلو سے) اور بائیں (سماج دشمنی کی وجہ سے) بازو کے ہندو دانشوروں نے مشہور کرنا شروع کر دیا۔ اس نظریے کو سائنسی سطح پر بھی ثابت کرنے کی کوششیں کی گئیں اور دلیل دی گئی کہ برصغیر کی 70 فیصد خواتین کے جین ایک ہی ہیں اور اس لیے آریاؤں کے باہر سے آنے کی کہانی درست نہیں ہے۔ آریاؤں کے باہر سے آنے کی کہانی کو غلط ثابت کرنا پہلے ہندو قوم پرستوں کا سیاسی ایجنڈہ تھا اور بعد میں یہ کام ہندوؤں کے مبلغین نے

اپنے ذمے لے لیا۔ قوم پرستوں کا مقصد ہر قیمت پر ہندوستان کو ایک قوم ثابت کرنا تھا اور ہندو والوں کا نشانہ سب کو ایک ثابت کر کے صرف مسلمانوں کو 'دشمن' اور 'غیر' ثابت کرنا تھا۔ ماسوائے چند ایک کے بائیں بازو کے دانشور بھی آریاؤں کے باہر سے آنے کو استعمار پسندوں (colonialists) کا ہندوستانیوں میں تفریق پیدا کرنے کے لیے بنایا گیا سازشی نظریہ بتاتے تھے۔ ان سب کا مشترکہ مقصد ہندوستان میں آباد مختلف قوموں کے جداگانہ تشخص کو ختم کرنا تھا۔

کئی صدیوں تک پنجاب کی اپنی الگ شناخت، تاریخ اور سماجی رویہ تھا: جعلی یگانگت بنانے والے اسے ہندوستان کے کھاتے میں ڈال چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ پنجاب کی تاریخ پر کوئی بڑی تحقیق نہیں ہوئی۔ اس کا نقصان یہ ہوا کہ پورے برصغیر کے پہلے ادوار کے متعلق مغالطے رہے کیونکہ موریہ سلطنت کے زمانے تک تو پنجاب ہی سیاہی اور سماجی تبدیلیوں کا مرکز بنتا تھا۔ یگانگت کے مسٹریوں کا اگلا ہدف جنوبی ہندوستان کے لوگوں کی الگ شناخت ختم کر کے یہ ثابت کرنا تھا کہ پورے ہندوستان کے لوگوں کا ماخذ ایک ہی ہے۔ باعث حیرت بات یہ ہے کہ ساری بات کو چھپانے والے صرف سیاستدان اور مذہبی لوگ ہی نہیں تھے، بہت سے سائنسی ماہرین بھی اس گروہ کا حصہ بن گئے تھے۔ انٹرنیٹ پر تلاش کی جائے تو آپ کو درجنوں تحقیقات مل جائیں گی جن میں ثابت کیا گیا ہے کہ باہر سے آنے والوں کی کہانی ایک جھوٹ ہے اور سبھی یہیں کے پیدا نشی تھے۔ مگر اب جینیاتی (Genetics) معلومات نے ان کی جعلی سائنسی تحقیق کو غلط ثابت کر دیا ہے۔

جینیاتی سائنس کی جدید تحقیقات کو سامنے رکھتے ہوئے ٹونی جوزف نے سنہ 2018 میں اپنی کتاب "اولین ہندوستانی" (Early Indians) شائع کی جس میں انہوں نے کئی درجن جینیاتی تحقیقات کو سامنے رکھتے ہوئے نتائج اخذ کیے [16]۔ ہم نے خود بھی ان کے فراہم کردہ دیگر بنیادی ذرائع کی چھان بین کی ہے جس میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قدیم تاریخ کے مختلف پہلوؤں کا علم رکھنے والوں میں کچھ باتوں پر اب کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان مسلمہ نتائج کا خلاصہ یہ ہے:



## ہڑپہ تہذیب کے متعلق نتیجہ بذریعہ جینیاتی سائنس

1- نئی جینیاتی (Genetics) تحقیق کے مطابق 17 فیصد مردوں کے جین

ہندوستانیوں سے مختلف ہیں اور یورپیوں سے مشابہہ ہیں [17]۔ اس سے یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ وسط ایشیاء سے مردوں کا ایک گروہ یورپ کی طرف چلا گیا اور دوسرا پنجاب کی طرف آگیا۔ ہمارے اپنے زمانے تک دیارِ غیر میں جا کر ذرائع معاش تلاش کرنے والے جوان مرد ہوتے ہیں یا پھر وہ فوجی جو حملہ آور بادشاہوں کے ساتھ آتے ہیں۔ سنہ 2017 میں ایک تحقیق (Genetic

influx from Central Asia in the Bronze Age was strongly male led) شائع ہوئی جس میں بتایا گیا کہ مردوں کا جگہ بدلنا ہی مردانہ برتری کے نظام، شوہر کے گھر رہنے کے رویے اور والد کی طرف سے وراثت چلنے کے انداز کی وجہ سے انڈو یورپین کے مویشی پالنے والے سماجی ڈھانچے کے ساتھ پوری طرح منسلک ہوتا ہے [18]۔

پنجاب کی تاریخ میں بھی یہی ہوا کہ پہلے آریاؤں کی شکل میں اور پھر ایرانیوں، یونانیوں، کشنوں اور ہنوں حملہ آوروں کے ساتھ غیر شادی شدہ مرد آئے جن میں سے اکثریت نے یہاں کی خواتین کے ساتھ زبردستی یا کسی اور طریقے سے شادیاں کر لیں۔ دورِ حاضر میں تو مرد اپنے خاندان ساتھ لے آتے ہیں مگر آریاؤں کے آنے کے وقت یہ اک انہونی بات رہی ہوگی۔ مردوں کی مویشی پالنے والی جماعتیں تو خود صدیوں میں یہاں آئی ہوں گی اور بہت کم امکان ہے کہ ان کے ساتھ خواتین بھی ہوں۔

2- جینیاتی سائنس کے ذریعے دنیا کے الگ الگ مردوں کے گروہوں کے جین (genes) کا ایک دوسرے کے ساتھ موازنہ کیا جاتا ہے۔ اس سائنسی تحقیق

سے ثابت ہوا ہے کہ دنیا کے سارے انسان افریقہ سے نکل کر ہر طرف بکھرے ہیں۔

3- تقریباً 70,000 سال قبل مسیح سے انسان افریقہ سے نکل کر بلوچستان اور پنجاب کی طرف آنا شروع ہوئے اور پانچ ہزار برسوں میں 65,000 سال قبل مسیح مہرگڑھ (موجودہ بلوچستان) کے علاقوں تک پہنچ گئے [19][20]۔

4- جینیاتی سائنس کے ذریعے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ہندوستانی خواتین کے 70 سے 90 فیصد جین 65,000 سال قبل مسیح میں افریقہ سے آئے انسانوں سے مشابہ ہیں جس کا مطلب ہے کہ ان تمام برسوں میں زیادہ سے زیادہ 10 سے 30 فیصد خواتین باہر سے آکر شامل ہوئیں۔ اس کے برعکس 10 تا 40 فیصد مردوں کے جین 65,000 سال قبل آنے والے انسانوں سے مشابہ ہیں یعنی کم از کم 60 فیصد مرد بعد میں آئے۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ Y Chromosome مردوں کا جین ہے جو باپ سے بیٹے میں منتقل ہوتا ہے اور mtDNA وہ جین ہے جو ماں سے بیٹی میں منتقل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خواتین کی اکثریت 65,000 برسوں سے مقامی ہی ہیں مگر ان صدیوں میں زیادہ مرد باہر سے آئے ہیں۔ (ملاحظہ فرمائیں ضمیمہ 1)۔

5- تقریباً 7,000 سے 8,000 سال قبل مسیح میں ایران کے علاقے زاگروس (Zagros) سے زراعت سے آشنا قبائل مہرگڑھ پہنچے اور انہوں نے مقامی باشندوں کی شمولیت سے پہلا زرعی سماج قائم کیا اور شہر بسائے۔ یہ ذہن نشین رہے کہ زاگروس سے آنے والوں کے جین 65,000 سال قبل افریقہ سے آنے والوں سے مطابقت نہیں رکھتے۔ مہرگڑھ کے باسیوں نے گچی اینٹوں سے جو گھر تعمیر کرنا شروع کیے تھے وہ ہڑپہ میں 4,500 سو برسوں یا 150 پشتوں میں پہنچے۔

6- مردوں میں اشتراک کی شناخت والی کروموسوم (Y Chromosome) سے ہوتی ہے۔ اس کے سب سے بڑے ماہر ڈاکٹر پیٹر اے انڈرمل اور ساتھیوں نے سنہ 2014 میں ایک تحقیق شائع کی جس میں والی کروموسوم کے جز R1a کے ذریعے ثابت ہوا کہ اونچی ذاتوں میں یہ جین یورپین باشندوں سے زیادہ مشترک جبکہ نچلی ذاتوں اور خانہ بدوشوں میں بہت کم مشترک ہے۔ یورپی باشندوں کے ساتھ مشترک یہ جین ہندو برہمنوں میں دوسروں کی نسبت دو گنا زیادہ ہے۔ [21]

کھدائی کے ذریعے ملنے والی ہڑپہ تہذیب کی شہادتیں:  
گزرے وقتوں میں ہڑپہ، موہنجودڑو اور دیگر مقامات کی کھدائیوں سے جو باتیں آشکار ہوئیں وہ کچھ اس طرح سے ہیں:

1- پہلی بات تو یہ ہے کہ اب شمالی ہندوستان، پنجاب، سندھ، گجرات، راجستھان اور ہریانہ میں درجنوں مقامات کی کھدائی سے ہڑپہ تہذیب کے شہروں کے آثار ملے ہیں۔ اب ہم اسے ہڑپہ تہذیب صرف اس لیے کہتے ہیں کیونکہ سب سے پہلے کھدائی وہاں ہوئی تھی۔ ابھی تک ملنے والے قدیم شہروں میں سے ہڑپہ اور موہنجودڑو ہی سب سے بڑے نظر آتے ہیں۔

2- ہڑپہ کی آبادی کے متعلق اندازہ لگایا گیا ہے کہ پوری ترقی کے زمانوں میں وہ 23,500 سے لے کر 30,000 نفوس کے لگ بھگ تھی [22]۔ موہنجودڑو کو 40,000 کی آبادی والا شہر کہا گیا ہے۔ اُس زمانے میں یہ بہت بڑی آبادی تھی۔ گراہم کلارک کا کہنا ہے کہ پتھر کے زمانے میں پورے برطانیہ اور ویلز کی کل آبادی 250 نفوس پر مشتمل تھی جو پتھر کے ابتدائی زمانے میں 4,500 ہو گئی اور پتھر کے نئے زمانے میں 20,000 اور اک ہزار تا دو ہزار سال قبل

سج میں اس سے دو گنا یعنی 40,000 سے بھی کم تھی [23]۔ مطلب یہ کہ موجودہ شہر کی آبادی پورے برطانیہ سے زیادہ تھی۔

3- ہڑپہ تہذیب کے شہروں کے جدید انتظام، گھروں کی ساخت، سیوریج اور سڑکوں کے نظام کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے جسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

4- یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا میسوپوٹیمیا (عراق) کی آبادی کے ساتھ کافی زیادہ لین دین تھا۔ میسوپوٹیمیا کی کھدائی سے ہڑپہ کی مہریں ملی ہیں اور ان کی زبان میں پنجاب کے باشندوں کو مولوہا کہا گیا ہے۔

5- ہڑپہ سے جو مہریں ملی ہیں ان پر شیر کی تصویر ہے مگر رگ وید میں اس جانور کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اسی طرح ہاتھی بھی ہے جس کے متعلق رگ وید میں سے کھینچ تان کر اشارے ڈھونڈنے کی کوششیں ہوئی ہیں مگر بغور دیکھا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ اک خود ساختہ بات ہے۔

6- کھدائی میں گھوڑے کے کوئی نشانات نہیں ملے۔ جو ایک آدھ ملے بھی ہیں وہ بھی مشکوک ہیں [24]۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ آریا لوگ باہر سے آئے تھے اور ان کی برتری یہی تھی کہ وہ گھوڑے میں جوتی گئی رتھوں پر بیٹھ کر حملہ آور ہوتے تھے جس کا مقابلہ مقامی لوگ نہیں کر سکتے تھے۔

7- ہڑپہ تہذیب کی کھدائیوں اور چھان بین میں ہی کوئی مندر یا محل ملا ہے اور نہ ہی جنگی ہتھیار؛ زیادہ سے زیادہ شکار کرنے کے لیے تیر اور کمان ملے ہیں۔ مگر میسوپوٹیمیا کی تہذیب کی کھدائی میں بڑے مندر، محل اور جنگی سامان دریافت ہوا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اُس تہذیب میں میسوپوٹیمیا جیسا مذہب اور حاکم طبقہ نہیں تھا۔



8- مہر سڑھ کی کھدائی میں 6,000 سال قبل مسیح میں کپاس کے آثار ملے ہیں۔ یہ کپاس دو قبروں میں تانبے کے ہار میں پھنسی ہوئی ملی ہے۔ یہ دنیا میں پہلی جگہ ہے جہاں کپاس کے وجود کے آثار ملے ہیں۔

9- ہڑپہ تہذیب میں گندم، جو، مٹر، دالیں، اسی اور سرسوں کاشت کیے جاتے تھے۔ انہوں نے کتے، بلی، چھوٹے سینگوں والے بیل، بھینس، گائے، سور، اونٹ، مرغ، بکری، بھیڑ اور گدھے کو پالتو بنالیا تھا۔

ہاتھی اور شیر کی ان پرانے معاشروں میں بھی تصاویر ملی ہیں جہاں بالکل یقین ہے کہ یہ جانور وہاں کے مقامی نہیں تھے۔ تبت میں ہاتھی کی تصاویر ملی ہیں مگر یہ بھی مانا جاتا ہے کہ یہ وہاں کا جانور نہیں تھا۔ ہمارے خیال میں ہاتھی اس لیے بھی پنجاب میں نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں گھنے جنگلات اور وسیع و عریض چراگاہیں نہیں تھیں۔ پنجاب اور سندھ میں تہذیب کا ارتقاء ہی اس لیے شروع ہوا تھا کیونکہ یہاں چھوٹی چھوٹی جھاڑیوں پر مشتمل نیلے موجود تھے جنہیں آہنی ہتھیاروں کے بغیر بھی صاف کیا جاسکتا تھا [25] لوہا بہت عرصے بعد دریافت ہوا تھا اور اس کے بعد تہذیب کا مرکز گنگا جمنہ کی وادی ہو گئی کیونکہ وہاں کے گھنے جنگلات کو آہنی ہتھیاروں کے ذریعے صاف کیا جاسکتا تھا اور وہاں کی سخت زمین میں آہنی پھل کے ذریعے ہل چلایا جاسکتا تھا۔ کچھ مہربانوں کا خیال ہے کہ پنجاب کے پہاڑی علاقوں سے ملحق گھنے جنگلات ہو سکتے ہیں جن میں ہاتھی بھی رہ سکتا تھا۔ مگر کھدائیوں میں سوات میں ہل چلائی ہوئی زمین دریافت ہوئی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہاں بھی کئی ہزار برس قبل کھیتی باڑی ہو رہی تھی اور یہ تبھی ممکن تھا اگر وہاں زیادہ گھنے جنگلات نہ ہوں۔

ہڑپہ کے باسیوں کے مختلف رہن سہن، مذہب اور زبان کے متعلق رگ وید اور اس دور کی دیگر مذہبی کتب میں اشارے ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر رگ وید میں کئی مقامات پر اپنے دیوتاؤں (خصوصاً اندر دیوتا) کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ آریاؤں کے دشمنوں کو برباد کر کے اور انہیں لوٹ کر اپنے پیروکاروں (آریاؤں) کی حفاظت کر رہے

ہیں اور لوٹی ہوئی دولت انہیں دے رہے ہیں۔ یہ تذکرہ بھی عام ہے کہ ملیچھ (ناپاک) لوگوں کے ساتھ سنسکرت نہیں بولی جانی چاہیئے، یہاں تک کہ اپنی بیویوں کے ساتھ بھی نہیں کیونکہ وہ بھی مقامی لوگوں میں سے ہوتی تھیں۔ [26] یہ تو ثابت شدہ بات ہے کہ ٹھلی ذات (شودروں) کو وید اور سنسکرت پڑھنے کی اجازت نہیں تھی۔ ظاہر بات ہے کہ اندر دیوتا کے ہاتھوں مارے جانے والے لوگ قدیم ہڑپہ کے باسی ہی ہوں گے اور ان کی کوئی زبان بھی ہوگی جسے ملیچھ زبان سمجھا جاتا تھا۔

اگر ہڑپہ کے باسیوں کے متعلق متذکرہ بالا باتیں شہادت کے مطابق سچ ہیں تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس تہذیب کے شہروں کے گرد و نواح میں بہت ساری آبادیاں ہوں گی جو زراعت میں وافر اجناس پیدا کر کے شہروں کو پالتی ہوں گی۔ اس سے یہ بات بھی اخذ ہوتی ہے کہ زراعت کافی ترقی کر چکی ہوگی اور بیلوں کے ساتھ ہل چلانے کی تکنیک بھی آچکی ہوگی۔ یہ بات ہڑپہ کی تہذیب کی کھدائی میں بیلوں کو خصوصی طور پر مہروں میں استعمال کیے جانے سے بھی پتہ چلتی ہے۔

### ہڑپہ تہذیب کی لسانی شناخت:

آریاؤں کو مقامی ماننے والے تو یہی دعویٰ کریں گے کہ ہڑپہ کے باسیوں کی زبان سنسکرت ہی کی کوئی شکل ہوگی لیکن اگر ایسا ہوتا تو ہڑپہ کی تحاریر پڑھی جانی چاہئیں تھی۔ آریاؤں کو باہر کے لوگ یا انہیں مقامی مگر الگ ماننے والے دراوڑی کو ہڑپہ کے باسیوں کی زبان مانتے ہیں۔ وہ دراوڑی کو پنجاب کے لوگوں کی قدیم زبان سمجھتے ہوئے اس پر دیگر زبانوں کے اثرات کو بھی تسلیم کرتے ہیں:

"دراوڑوں کا پس منظر کچھ بھی ہو یہ بات مصدقہ ہے کہ

وہ ہندوستانی آبادی میں بنیادی حیثیت کے حامل ہیں۔ شمالی اور جنوبی

ہندوستان میں آج بھی ان کی زبانوں کا اثر ہے۔ دراوڑی زبانوں کا

اثر ویدوں، کلاسیکی سنسکرت، پراکرتوں پر اور ان سے نکلی ہوئی آج

کل کی زبانوں میں ملتا ہے۔" [27]

مگر ہم اس بات کو ذنی سمجھتے ہوئے کہ ہڑپہ کے باسیوں کی زبان دراوڑی نہیں تھی، ہم اسے 'مولوہا' کے نام سے شناخت کریں گے۔ اس کی وجوہات یہ ہیں:

1- ہڑپہ تہذیب کی تحریریں نہ پڑھے جانے کی وجہ سے ہم اس علاقے کے لوگوں کے نام سے ابھی ناواقف ہیں۔ صرف میسوپوٹیمیا کی کھدائیوں اور اس کی پڑھی گئی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہڑپہ تہذیب کے لوگوں کو مولوہا کہا جاتا تھا۔ ظاہر بات ہے کہ یہ لفظ میسوپوٹیمیا والوں کو ہڑپہ کے تاجروں سے معلوم ہوا ہو گا۔ لہذا جب تک ہڑپہ کی تحریر نہیں پڑھی جاتی ہم اس علاقے کے باشندوں کی زبان کو مولوہا کہیں گے۔

2- اس علاقے میں ہڑپہ اور موہنجودڑو دو بڑے شہر تھے جن کے درمیان دریاؤں کے ذریعے عام تجارت ہوتی تھی۔ اس لیے ہمارا اندازہ ہے کہ اس علاقے کی ایک زبان بھی ہوگی جس کی موجودہ شکلیں سندھی اور پنجابی ہیں۔ اس لیے نہ تو اس قدیم زبان کو پنجابی کہا جاسکتا ہے اور نہ ہی سندھی؛ لہذا ان کا مشترکہ نام 'مولوہا' رکھا گیا ہے۔

3- اب تک یہ کہا جاتا ہے کہ اس علاقے کی پنجابی اور سندھی جیسی زبانیں سنسکرت، پراکرتوں اور ذیلی زبانوں سے وجود میں آئیں۔ مگر یہ سب صورتیں تو آریاؤں کے آنے کے بعد کی ہیں۔ اس لیے آریاؤں کی آمد سے قبل اس علاقے کی زبان کو مولوہا کے نام سے جاننا بہتر ہو گا۔

4- اگر اس زبان کا نام پنجاب کے بیان کردہ ناموں (سپت سندھو، واہیکا، بالیکا، ابھیر وغیرہ) کو کہا جائے تو یہ سبھی نام آریاؤں کے رکھے ہوئے ہیں۔ یہ مختلف اقسام کے نام ویدوں کے شاعروں نے اپنے خاص علاقے اور حالت کے مطابق رکھے ہوں گے۔ اس لیے ہم ان ناموں کی جگہ 'مولوہا' اس لیے مقرر کر رہے ہیں کیونکہ وہ ایک تیسرے فریق کی جانب سے آیا ہے۔ یہ فریق ان لوگوں کا واقف بھی تھا اور نام رکھنے میں اس کی کوئی اچھی یا بری غرض شامل نہیں تھی۔

بیشتر مورخین تو دراوڑی کو ہی پنجاب کی قدیم زبان تسلیم کرتے ہیں مگر دانشوروں کی ایک نئی جماعت کا دعویٰ ہے کہ پنجاب-سندھ کے باشندوں کی قدیم زبان دراوڑی کی بجائے پیرامنڈا (Para-Munda) اور جنوبی ایشیاء (Austro Asiatic) کی زبانوں کے ساتھ منسلک ہے۔ مولوہا کی ان زبانوں کے ساتھ اشتراک اور کچھ دیگر باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے مائیکل والٹز نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ پنجابی اور سندھی جیسی زبانیں دراوڑی زبانوں کی رشتہ دار نہیں ہیں۔ اس کے ثبوت میں ان کا کہنا ہے کہ رگ وید کے اولین زمانے میں کوئی دراوڑی لفظ نہیں آیا مگر دوسرے اور تیسرے (آخری) دور میں دراوڑی الفاظ آنا شروع ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ دراوڑی بولنے والے پہلے آریاؤں کے بعد پنجاب میں آئے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ دراوڑی مشرقی ایران سے براستہ سندھ پنجاب آئے۔ اس لیے ان کا کہنا ہے:

"ایک بڑا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سندھ تہذیب کے باشندوں اور خصوصاً پنجاب کی زبان ضرور پیرامنڈا اور جنوبی ایشیاء کی زبان سے منسلک ہے۔" [28]

اس بات کو آگے بڑھاتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ:

"آخری بات یہ کہ رگ وید سے قبل پنجاب ایسا علاقہ ہے جہاں پیرامنڈا کی زیریں [لسانی] پر تیں ظاہراً موجود ہیں۔ یہ نئی ماسیکا کی زبان X سے مشابہ ہیں جو وادی گنگا کی ہندی کے کچھ الفاظ کی حامل ہیں۔ عموماً پیرامنڈا اور زبان X کی فرہنگ میں جو نمایاں ہو کر آتا ہے وہ جڑی بوٹیوں، جانوروں، زراعت، دستکاروں، حوائج ضروریہ کا مقام، کپڑے، گھریلو سامان، رقص کے الفاظ ہیں۔ ان میں کچھ مذہبی عقائد کے متعلق اشیاء بھی ہیں۔ جبکہ دراوڑی تجارتی فرہنگ کا کوئی نشان رگ وید میں نہیں ملتا، لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ یا



تو اس زبان کے بولنے والے بغیر کوئی نشانی چھوڑے غائب ہو گئے یا  
 یہ بات وزنی لگتی ہے کہ سندھ تہذیب کے دور (2600-  
 1900 BC) میں پنجاب کی زبان پیرامنڈا تھی۔<sup>[29]</sup>

مائیکل ولز کا کہنا ہے کہ سندھ تہذیب کی تحریروں ابھی تک نہ پڑھے جانے کا  
 سبب یہ ہے کہ تمام محققین دراوڑی کو بنیاد بنا کر چلتے رہے ہیں۔ ان کا مکمل نظریہ یہ ہے  
 کہ پیرامنڈا اور جنوبی ایشیائی زبانیں بولنے والے قدیم لوگوں نے ہی کمبوڈیا سے لے کر  
 میسوپوٹیمیا تک نئی تہذیبیں قائم کیں۔ سندھ کی تہذیب بھی انہوں نے ہی بسائی جس کا  
 اولین اور بنیادی مرکز پنجاب تھا۔

یہاں اس امر کی وضاحت کرنا ضروری ہے کہ زبان کیوں لطیف یا ثقیف،  
 پسماندہ یا ترقی یافتہ ہوتی ہے؟ ظاہری بات ہے کہ زبان انسانی اتصال سے وجود میں آتی ہے  
 اور ان کی باہمی ضروریات کی بنیاد پر نشوونما پاتی ہے۔ اگر معاشرے میں پیداواری اور دیگر  
 تغیرات وقوع پذیر ہوں تو نئی ضروریات کے لیے نئے الفاظ بنائے جاتے ہیں یا پہلے سے  
 موجود فرہنگ کو نئی تبدیلیوں کے ساتھ بدل کے استعمال کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً جو نسل انسانی  
 جنگل میں خوراک تلاش کر کے یا شکار کر کے گزر بسر کرتی رہی ہے اس میں مویشی پالنے  
 والے یا زرعی معاشرے کی فرہنگ نہیں ہو سکتی۔ اگر معاشرہ ابھی مویشی پالنے کی منزل پر  
 ہے تو اس کے پاس زرعی فرہنگ نہیں ہو گی۔ لیکن اگر مویشی پالنے کے ساتھ ساتھ  
 زراعت بھی ہو رہی ہے (زراعت میں مویشی پالنا مجبوری بھی ہے) تو پھر زبان بھی وسیع  
 ہو جائے گی۔ تب زبان کی ترقی، یگانگت اور وسعت کا اس بات کے ساتھ بنیادی تعلق ہے  
 کہ زبان بولنے والوں کو حلقہ کتنا وسیع ہے۔ اگر لوگ اپنی چھوٹی چھوٹی جگہوں میں ایک  
 دوسرے کے ساتھ چیزوں کا لین دین ہی کرتے ہیں تو زبان بھی اس کی حدود میں ہی رہے  
 گی، لیکن اگر منڈی کے نظام میں دور دراز سے ہر طرح کے لوگ آتے ہوں تو زبان میں  
 وسعت اور یگانگت آتی جاتی ہے۔

ان بنیادی اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہم پنجاب کی قدیم تاریخ کی طرف بڑھتے ہیں۔ کھدائیوں میں ہڑپہ تہذیب کے متعلق چند باتیں ثابت شدہ ہیں: یہ کہ وہ زراعت کا کافی ترقی یافتہ نظام تھا اور اس میں بڑے بڑے شہر بھی تھے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہڑپہ تہذیب کی زبان میں مویشی پالنے، زراعت اور تجارت کے ذریعے پیدا ہونے والی فرہنگ موجود تھی۔ بڑے شہروں کے وجود سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس تہذیب کی زبان میں وسعت اور یگانگت ترقی کر چکی ہوگی۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس قسم کا ترقی یافتہ سماج، شکار کرنے یا مویشی پالنے والوں سے زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے اور ان کی زبان بھی زیادہ زرخیز اور کثیر پرت ہوتی ہے۔

اس بنیادی اصول کے ذریعے دیکھا جائے تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ باہر سے آنے والے آریا لوگ مویشی پالنے کی منزل پر تھے اور ان کی تمام فرہنگ گائے کے گرد گھومتی تھی۔ ابتداء میں ان کی زبان میں زرعی اور تجارتی الفاظ نہیں تھے۔

اسی لیے رگ وید کے پہلے دور میں ساری حمدیں سیدھی سیدھی یکطرفہ ہیں جن میں دیوتاؤں سے مویشیوں میں اضافے اور اولاد کی دعائیں مانگی گئی ہیں۔ آگے چل کر ہم بات کریں گے کہ اس زمانے میں ان کے دیوتا بھی انسانوں جیسے ہی ہیں کیونکہ وہ اس سے آگے سوچنے کے قابل ہی نہیں تھے۔ پھر جیسے جیسے ان کے سماج نے ترقی کی ان کے دیوتا بھی انسانوں سے زیادہ مختلف اور خیالی ہوتے گئے۔ بلکہ یہ بھی ہے کہ پہلے دور کے بڑے دیوتا (جیسے اندر) بعد کے دور میں بالکل ہی غائب ہو گئے۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے پنجاب کی گزشتہ پانچ صدیوں کی تاریخ پر نظر ڈالیں۔ پنجاب کے مشرقی اور وسطی حصے میں کھیتی باڑی اور تھوڑا بہت منڈی کا نظام بھی تھا۔ زیادہ شہر بھی اسی علاقے میں تعمیر ہوئے۔ مغربی پنجاب مویشی پالنے کی منزل پر ہی تھا اور زراعت بہت ہی کم تھی۔ اس لیے آپ دیکھیں پندرہویں صدی عیسوی کے بابا گرد نانک سے لے کر بیسویں صدی تک آنے والے بیشتر شاعر، شاہ حسین، بلھے شاہ، وارث شاہ، پہلو، حافظ، برخوردار، ہاشم شاہ، قادر یار، میاں محمد بخش اور مولوی غلام رسول تک کوئی

بھی پنجاب کے مویشی پالنے والے سماج میں سے نہیں آیا۔ سلطان باہو نے بھی تعلیم مشرقی پنجاب اور دہلی میں حاصل کی تھی۔ دمودر واس کے ہیر کے گاؤں میں دکان کھولنے کو خیالی تسلیم کر لیں تو یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا تعلق کہاں سے تھا۔ مغربی پنجاب میں بیسویں صدی کے آخری حصے میں بڑے شاعر خواجہ غلام فرید ہوئے ہیں مگر ان کی شاعری میں بھی رگ وید کے پہلے ادوار کی طرح ساری علامات مویشی پالنے والے سماج کی ہیں اور کھیتی باڑی یا دیگر اجناس کا پتہ نہیں چلتا۔ اس میں فخر یا کمتری والی کوئی بات نہیں کیونکہ سماج کے پیداواری نظام کے ساتھ ہی سماجی اور لسانی ضروریات منسلک ہیں۔

اس تمام پس منظر میں دیکھیں تو یہ ثابت کرن دشوار نہیں کہ باہر سے آنے والی مویشی پالنے والے آریاؤں کی زبان ہڑپہ تہذیب کے باشندوں کی زبان سے بہت زیادہ پسماندہ ہوگی۔ مقامی لوگوں پر قبضے کی بدولت ان کی زبان کو یاد کرنے اور ترقی دینے والے طبقات کے مسلسل وجود سے ویدوں کی شکل میں کتب بن گئیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے مسلمانوں کے دور کی ساری بنیادی کتب فارسی میں تحریر ہوئیں اور اس دور پر تحقیق کرنے والے انہی سے مستفید ہوتے ہیں۔ اسی طرح قدیم پنجاب پر تحقیق کرنے والوں کے پاس سوائے ویدوں کے کچھ بھی نہیں تھا اس لیے سب نے ان معمولی سی حمدوں میں سے ہی سب کچھ ڈھونڈنے پر ساری توانائیاں صرف کر دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو زبان (قدیم سنسکرت) حمدوں اور بعد ازاں حاکم طبقات کی ضرورت بنی وہ عوام کی زبان سے قطعاً الگ تھی۔ جب آریاؤں کی پیداواری اور سماجی ضروریات میں اضافہ ہوا تو انہیں مجبوراً مقامی زبانوں سے الفاظ مستعار لینے پڑے۔ رگ وید کے پہلے دور اور پانینی کی فرہنگ میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ پانینی کے زمانے تک سنسکرت مقامی زبانوں کے بہت سے الفاظ مستعار لے چکی تھی۔ مگر یہ سب کچھ کرنے کے باوجود سنسکرت عوام کی زبان نہ بنی اور آخر کہیں بالائی طاقتوں میں قید ہو گئی۔ سنسکرت کے سب سے قریب ہندی زبان ہے مگر اس میں بھی 80 فیصد الفاظ دیگر زبانوں سے لیے گئے ہیں۔ یہ قابل یقین بات ہے کہ مقامی

زبانوں نے اگر سنسکرت سے الفاظ لیے تو فارسی عربی سے بھی کم نہیں لیے۔ مگر آخر کار پنجابی، پنجابی عوامی زبانوں نے اپنی شناخت قائم رکھی۔

مگر مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ سنسکرت میں کتب بھی تحریر ہو گئیں، حکمران طبقے کی اشرافیہ کا رعب و اب بھی تھا اور اس کی پشت پر پنڈتوں کی ایک وسیع و عریض تبلیغ بھی تھی، اس لیے عوامی زبانوں کے تمام محققین نے ہر لفظ کا ماخذ سنسکرت میں ڈھونڈنا شروع کر دیا۔ یہ ترقی معکوس تھی کہ جن زبانوں سے سنسکرت نے الفاظ لیے تھے انہی نے اپنی خاندانی زبانوں کی جگہ سنسکرت سے الفاظ مانگنا شروع کر دیا۔ اسی پس منظر میں یہ دعویٰ بھی سچا لگنے لگا کہ سنسکرت ہی ہندوستان کی زبانوں کی ماں ہے۔

سنسکرت استعمال کرنے والے حکمران اور پجاری طبقے نے مل کر پورے ہندوستان پر راج کیا تھا اس لیے انہوں نے سبھی علاقوں کی زبانوں سے الفاظ لیے تھے۔ اس سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ سنسکرت ان زبانوں کا ماخذ ہے۔ یہی سبب صدیوں کے فارسی غلبے سے ہوا کہ اس علاقے کی ہر زبان میں سینکڑوں عربی اور فارسی الفاظ آ گئے۔ اسی لیے یہاں پیدا ہونے والی اردو زبان کے ہر لفظ کا ماخذ عربی فارسی میں سے ڈھونڈنے کا رویہ شروع ہو گیا۔ پاکستان میں اس رویے کے ساتھ ساتھ ہر نئی علمی ضرورت کے لیے فارسی اور عربی لغات کو ہی بنیاد تسلیم کیا گیا۔ مشرقی پنجاب میں علماء اور فضلاء نے ایسی ضروریات کے لیے سنسکرت اور ہندی کا ورد شروع کر دیا۔

سنسکرت کی اس بنیادی حیثیت کو کچھ علماء نے چیلنج کرنا شروع کر دیا ہے اور دو صدیوں سے بنے ہوئے نظریے (بلکہ اعتقاد اور ایمان) پر سوالات اٹھائے ہیں۔ والٹز نے اس بارے میں کہا ہے کہ "۔۔۔ رگ وید کے سات سو برسوں میں پنجاب کے اندر مویشی پالنے میں اضافہ ہوتا رہا جس میں صرف دریاؤں کے نام بدلے گئے۔ مگر ہڑپہ تہذیب کے بعد کے کچھ دیہاتی لوگوں نے کھیتی باڑی جاری رکھی۔ خصوصاً ان علاقوں میں جہاں وقفے وقفے سے سیلاب آتے تھے یا فصلوں کو پانی دینے کا کوئی اور انتظام ہو سکتا تھا۔ یہ لوگ بنیادی طور پر [آریاؤں کے علاوہ] الگ تھے اور بقول کیوپر (Kuiper) کھیتی باڑی کے تمام



الفاظ غیر آریاؤں (Non-Indo Aryan) کی طرف سے آئے۔ اس بات پر بھی غور کریں کہ رگ وید کے آخری دور میں دوشو متر اور اس کے بیٹے 'کیکانا' نام کے مقامی لوگوں کی کم عقلی کے متعلق کہتے ہیں کہ "کیکانا کو گائے کی کیا خبر ہو سکتی ہے" <sup>[30]</sup> ظاہر کے کہ کیکانا قبیلے کے مقامی ہڑپہ کے باشندے کھیتی باڑی کرتے تھے اور انہیں گائے کی آریاؤں جتنی فکر نہیں ہو سکتی تھی۔

کیوپر نے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے 380 الفاظ کی فہرست دی ہے جو کسی بھی طرح انڈو یورپین یا آریاؤں کے نہیں ہو سکتے (ملاحظہ فرمائیں ضمیمہ)۔ کیوپر کا تو یہ بھی دعویٰ ہے کہ رگ وید کی حمدوں میں بھی مقامی الفاظ کی آمیزش ہے، Kuiper, 1991 <sup>[31]</sup>۔ وہ فریٹکلن ساؤتھ ور تھ <sup>[32]</sup> کے اس نتیجے کی بھی حمایت کرتے ہیں کہ سنسکرت اور مقامی زبانوں کا اشتراک بالائی سطح کی بجائے زیریں سطح کے لوگوں کے میل جول سے ہوا۔ اس سے والٹز یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہ زیریں سطح کے ان لوگوں کے ذریعے ہوئی جو مقامی زبانیں جاننے کے ساتھ ساتھ سنسکرت بھی جانتے تھے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ ان میں مقامی زبانوں کے گلوکار بھی تھے جو آریاؤں کی عبادت کے وقت حمدیں بھی پڑھتے تھے۔ یہ دیے ہی ہے جیسے مہدی حسن اور غلام علی امیر طبقات سے کمانے کی خاطر غزلیں گاتے تھے۔

سوال یہ ہے کہ اگر ہم سنسکرت کو پنجابی کی ماں ماننے کی بجائے یہ مان لیں کہ یہ زبان آریاؤں کے آنے سے پہلے پوری عوامی زبان (یا اس کی کوئی شکل) تھی تو پھر یہ دیکھا جانا چاہیے کہ اس وقت اس طرح دیگر زبانیں کون سی تھیں۔ مطلب یہ کہ پنجابی کس خاندان (family) کی زبان تھی۔ پہلے ذکر کیا گیا تھا کہ والٹز کا نظریہ ہے کہ پنجابی منڈا اور جنوبی ایشیاء (Austro Asiatic) زبانوں کے خاندان میں سے ہے۔ ان کے اس نظریے کو جانچنے کے لیے ہم نے کچھ ٹولا ہے اور لگتا ہے کہ ان کے اس دعوے میں وزن

—

مثال کے طور پر آج بھی پنجاب سے دور دراز کے کئی ہندوستانی علاقوں میں بولی جانے والی زبانوں کے الفاظ پنجابی سے مشترک ہیں۔ ان میں سنہالی زبان بھی ہے جو آسام، بہار، جھاڑکھنڈ، میزورام، اڑیسہ اور بنگال کے کئی علاقوں میں بولی جاتی ہے۔ اس کے پنجابی کے ساتھ مشترکہ الفاظ دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔ ویسے تو دونوں زبانوں میں ہی سنسکرت، ہندی، فارسی اور عربی کے بہت سے الفاظ داخل ہو چکے ہیں اور وہ مشترکہ بھی ہیں مگر یہاں ہم صرف چند ایسے الفاظ ہی دیں گے جو دونوں زبانوں کے علاوہ کہیں اور کم ہی ملتے ہیں: کڑی، اٹ، رنڈی (بیوہ)، جھولا (تھیلا)، بڈھی (عورت)، بال (بچہ)، دکھڑا، دائڑا (دھموڑی [بھڑا])، جوتا (ہل چلانے کی شفٹ، رانجھا جوتا واہ کے تھک رہیا)، جوتا (جوتر)، لو (گرم ہوا اور روٹیاں پکانے والا بہت بڑا توتا)، اونٹاں (وہ) وغیرہ۔ پھر الفاظ کا ایک وہ سلسلہ ہے جو ان زبانوں سے سنسکرت اور ہندی میں گیا ہو گا جیسے کانسا (بیتل)، پتل، پتل، جالن (آگ جلانا)، مور، گھاہ، کہنی، چھڑی، بارگی (بھاجی)، کاہو (کوا)، داڑھی، سانم (سالم)، پکھڑ (پکھیر)، پرندہ، سائے (سو 100)، باگن (باغ)، جوائی، کنسی (کہانی)، دکھ، باہرے (باہر)، بیری (دشمن)، دنم (ہر روز)، چلھا، جالا (جال)، جوان، کاتب (انگلی) وغیرہ۔ مگر اس سے بھی زیادہ یہ ہے کہ سنہالی کے بہت سے الفاظ پنجابی الفاظ کے ماخذ کا پتہ دیتے ہیں۔ سنہالی میں جنگلیں یا جنگا پاؤں کے لیے ہے جو بابا فرید نے استعمال کیا ہے (فریدام اینس کی جھنگلیں، تھل ڈوگر بھویوم) اور وارث شاہ نے پہاڑی لہجے کے ڈائلاگ میں لگا ہے (کدے کدے و نجھیں چھکے ماہنوا دو، جھنگلیں کاپ سٹوں جویں کنٹ کارا)۔ پنجابی میں جھنگلیں کا مطلب ٹائٹیں لیا جاتا ہے مگر اس کی بنیاد پاؤں ہے۔ سنہالی میں پیٹ کے لیے گوری کا لفظ ہے اور یوں لگتا ہے کہ گور یہیں سے نکلا ہے۔ اسی طرح اس زبان میں سانپ کے لیے بین کا لفظ ہے اور سمیروں کی بجائے والی بین کی بنیاد لگتا ہے۔ گانے کے لیے سرن اور زبان کے لیے لن کے الفاظ سے لگتا ہے کہ پنجابی میں سر لگانا یہیں سے بنا ہے اور الادن سے الادنا اور لاپ وغیرہ نکلے ہیں۔ سنہالی کے الفاظ کا ایک ذخیرہ ہے جو پنجابی فرہنگ کے ماخذ کا پتہ دیتا ہے۔

سنتالی پیرا منڈا (Para-Munda) یا جنوبی ایشیائی زبانوں کے خاندان میں سے تسلیم کی جاتی ہے۔ بیوہ کے لیے 'رنڈی' کا لفظ پنجابی کے علاوہ کم زبانوں میں ملتا ہے۔ ان میں سے دیکھیں کہ کڑی، رنڈی اور اسٹل جیسے الفاظ تو پنجابی کی قریبی ترین زبان سندھی میں بھی نہیں ہیں۔ سندھی میں لڑکی کو چھوہری، اٹ کو سر اور بیوہ کو زال، رن، دودا، ڈیل یا فلانوتی کہا جاتا ہے۔ پنجابی میں کئی ایسے اظہار ہیں جن کا سیاق و سباق معلوم نہیں ہے۔ جیسے "اکڑ بکڑ پنہ پو" ہے۔ سنتالی میں 'اکڑ بکڑ' کا مطلب ہے بغیر کسی سلسلے کے (random) گننا یا بات کرنا اور 'پو' کا مطلب ہے کھودنا یا ڈھونڈنا۔ اسی طرح "نیل کرائیاں نیلکاں" کا اظہار ہے۔ سنتالی میں 'نیل' کا مطلب کسی کو نظر بھر کر دیکھنا، جاننا اور پہچانا ہے جسے آپ پنجابی کا 'اکھ لڑنا' بھی کہہ سکتے ہیں اور 'نیلکاں' کا مطلب میلہ ہے۔ اس لیے اس کا مطلب یہ ہوا کہ آنکھ لڑی تو میلہ لگا۔

سنتالی میں اور پنجابی میں ایک ہی طرح کے کسی لفظ کے ساتھ 'ا' یا 'انہ' لگا کر الٹ بنایا جاتا ہے جیسے بھاگا (قسمت والا) سے ابھاگا (بد قسمت) بنتا ہے۔ پنجابی میں لفظ کو دوہری شکل دینا بہت عام ہے جیسے 'روٹی شوٹی، پانی شانی، کم شم' وغیرہ۔ پنجابی میں تو یہ صرف بولنے میں آتا ہے مگر سنتالی میں اس کے ساتھ لکھے جانے والے الفاظ بنتے ہیں۔

اسی طرح ہم نے منڈا خاندان کی ایک اور زبان کھاسی پر ایک اچھتی نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں ہم زیادہ الفاظ تلاش نہیں کر سکے مگر ملنے والے چند الفاظ پنجابی کی بنیادی فرہنگ کے ساتھ اشتراک کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ساکھی میں دریا کے لیے 'واہ' (سنتالی میں دریاؤ) جو کہ پنجابی میں بھی مستعمل ہے۔ (جدوں تیک ہے زمین اسمان قائم جدوں تیک ایہہ واہ سب ویہن گے نی۔ وارث شاہ بند 391)۔ یہیں سے پنجابی کا لفظ وہنی (نالی) نکلا ہے۔ کھاسی اور پنجابی میں پیشاب کے لیے 'موت' کا ایک ہی لفظ ہے۔ کھاسی میں سیلاب کے لیے 'ویہا' کا لفظ ہے اور مجھے یاد ہے کہ ہمارے گاؤں سے پانچ یا چھ میل کے فاصلے پر ایک 'ویاہ' یا 'ویہا' نام کا نالہ بہتا تھا جس میں سیلاب کے دنوں میں پانی آتا تھا۔ کھاسی میں سیلاب کے لیے 'ڈاک' کا لفظ بھی ہے جو پنجابی میں رکاوٹ کی وجہ سے پانی

کے ادھر چڑھنے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ کھاسی میں بھائی کے لیے بھا (میں اپنے بڑے بھائی کو بھا کہہ کر ہی مخاطب کرتا تھا) اور پرا (مشرقی پنجاب میں بھائی کو پرا کہتے ہیں)، بہن کے لیے ہنمین، ہاتھی کے لیے ہاتھی، شیر کے لیے سنگھ اور سانپ کے لیے سبین کے الفاظ ہیں۔ سنہالی میں سانپ کو بین (پھیروں کے بجانے والی) کہا جاتا ہے جو کھاسی میں سبین ہو گیا ہے۔ کھاسی میں ناگ کے لیے ویہہ کا لفظ ہے جس کا پنجابی مطلب سانپ کا زہر ہے۔ ذیل میں الفاظ کی ایک مختصر سی فہرست ملاحظہ کریں اور یہ بھی ذہن نشین رہے کہ ہو سکتا ہے سنسکرت اور دیگر زبانوں میں منڈا اور جنوب ایشیائی (Austro Asiatic) زبانوں میں سے الفاظ گئے ہوں۔

ویہہ: ناگ (پنجابی میں سانپ کا زہر)؛ لوئی: اکھ (جن لوئں جگ موہیا۔ بابا فرید)؛ کوتو: کناں؛ ال کم: کام دینا، نوکری دینا؛ انھا: جھلا؛ انترو: کورس، افیم، معاملہ، اشار: اچار، آنا؛ عطور: عطر؛ اواج: آواز، واج؛ ات: بھرنا؛ ویر، بھا: بھرا (سنہالی میں بھی)؛ بھاؤ: بھو، خوف (تنہا نہیں بھو جم دا)؛ بامن: باہمن، برہمن؛ بان: کسی پر ظلم کرنا، کسی پر تھوپنا؛ بانیا: سنار؛ بار: باہر؛ برانڈو: ورائڈ؛ باسلی: بانسری؛ بتائی: بیان کرنا؛ بھاہ: حصہ (بھاگ، حصے بانٹنا)؛ بھائی: یار، بیلی، بھوت؛ بیاہ: ویاہ، بدلیسی؛ بیہہ: ویہہ، زہر؛ بستی: ماشکی، بہشتی؛ بویت: بتا، چالاکی، قدام: زور سے بڑھنا (مائی قدم کریدی)؛ خا: والد کی طرف سے، اس سے خاندان؛ کھالا: کسی کے ساتھ مٹی پھینکنا، خلاص؛ کھلگی: کھڑکی، کھرا: تلاش کے نشانات (پنجابی میں کھر سے)؛ کھڈ: کھڈی، کھجور؛ کھوجا: چاول ابالنا، کھاجا؛ کھورشا: خرچہ۔ کھرا: گھڑا؛ خرن: خیر ہونا، خیریت؛ کھرو: جانوروں کا دھپ دھپ پاؤں مارنا، اس سے کھورو اور کھورو پاؤنا نکلا ہے۔ کھرا: کھرا کڈھنا، ڈھونڈنا، یہ بھی جانوروں کے پاؤں سے نکلا ہے؛ کھتی: کھتی (کستھی وچ موتا)۔

دراصل پنجابی اور سندھی کے بنیادی الفاظ، خصوصاً پیداواری عمل کے ساتھ وابستہ، کا کوئی انسائیکلو پیڈیا یا ڈیٹا نہیں ہلا۔ اس وجہ سے بھی بڑے تہذیب پر تحقیق کرنے والے محققین یا ماہرین لسانیات بنیادی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ وہ ہر لفظ کا ماخذ تلاش کرنے

کے لیے آریاؤں کی تحریر کردہ رگ وید یا اس طرح کی مذہبی کتب کو ہی دیکھتے ہیں حالانکہ قدیم پنجابی اور سندھی زبانوں کا بہت کم حصہ ان تحاریر میں آیا ہے۔ آپ پنجابی میں کھیتی باڑی کی مختصر سی فرہنگ دیکھیں تو پتہ چلے گا کہ ان میں سے کچھ الفاظ تو سنسکرت نے لے لیے ہیں مگر بیشتر کا ماخذ ابھی بھی اس زبان میں نہیں ملتا۔

اگر ہم پیداواری انداز اور اجناس کو دیکھیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ہڑپہ کے باشندے کئی فصلیں اگاتے تھے۔ زراعت کے لیے بیلوں کا استعمال پورے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے علاوہ بیل کو بلند درجہ دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ زراعت کے لیے ہل چلائے بغیر وافر پیداوار بہت مشکل ہے۔ رگ وید میں ہل کو لنگھالا اور سرور کہا گیا ہے مگر پھالے کے لیے پھالے کا لفظ ہی استعمال ہوا ہے۔ رگ وید کے بعد لکھے گئے اتھروید میں 'بڑا ہالا' اور 'مہا ہالا' (بڑا ہل) کے ساتھ ساتھ بیل جوتنے کے لیے 'یوگا' کے الفاظ بھی استعمال کیے گئے ہیں اور زمین کے لیے 'بوڈن' بھی استعمال کیا گیا ہے جو پنجابی میں 'بھونیں' ہو گیا ہے۔ زراعت کے لیے ان کے علاوہ زیادہ الفاظ نہیں ملتے۔ لیکن اگر آپ پنجابی میں 'جوننا' کو ہی لے لیں تو اس سے نکلنے والے الفاظ دیکھیں: جوگ (دو بیلوں کی جوڑی)، جولا (بیلوں کی گردنوں میں ڈال کر ہل کھینچنے کے لیے بنایا گیا لکڑی کا فریم) جوتر (بیلوں کو جولے میں رکھنے کے لیے باہر کی طرف ڈالی گئی رسی) اور جوترا (ایک بار میں ہل چلانے کا سیشن یا عمل)۔ جوگ کا مطلب جوڑنا ہے اور یہیں سے جوگی کا لفظ بنا ہے۔ ہل میں لوہے کے پھالے کے نیچے لگا ہوا لکڑی کا 'چو' اور بیلوں کو جولے کے اندر رکھنے کے لیے لکڑی کی بنی ہوئی 'ارلیاں' اس کے علاوہ ہیں جن کا ویدوں میں کوئی ذکر نہیں ہے۔

دراصل پیداواری اوزاروں اور پیداواری عمل کے لیے استعمال کی جانے والی پوری فرہنگ نہ ہی ویدوں، اپنشدوں وغیرہ میں ہے اور نہ ہی ان کی جڑیں فارسی اور عربی میں ہیں۔ 'کنک' کا لفظ کہاں سے اور کب آیا اس کی کوئی خبر نہیں ہے۔ گندم پیدا ہونے کے عمل کے چند نمایاں الفاظ دیکھیں: زمین 'سنجی' جاتی ہے، زمین 'وتر' پر آ جائے تو ہل چلا



کر بیچ بکھیرا جاتا ہے اور اس پر 'سہاگہ' پھیرا جاتا ہے۔ جب گندم پک جاتی ہے تو 'لاوے' اسے کاٹتے ہیں، 'بھریاں' باندھ کر 'پڑ' بنایا جاتا ہے، بیلوں کے پیچھے 'پھلے' لگا کر گندم کو 'گاہا' جاتا ہے (اسے گاہ ڈالنا کہتے ہیں)، پھر گاہی ہوئی گندم کی 'دھڑ' بنائی جاتی ہے جس کو 'اڈاوے' چھاجوں کے ساتھ ہوامیں اڑا کر دانے اور 'توڑی' الگ کرتے ہیں۔ دانوں کا ڈھیر بنایا جاتا ہے جسے 'بوہل' کہتے ہیں اور توڑی کے ڈھیر کو سنبھالنے کے لیے گندم کے 'ناڑوں' کے ساتھ 'موسل' بنایا جاتا ہے۔ اسی طرح سننا بویا جاتا ہے، اس کی 'گوڈی' ہوتی ہے، نئے بوئے گئے کما کو 'لیرا' اور پچھلے سال کے "مڈھوں" میں سے اُگنے والے کو "موڈھا" کہا جاتا ہے۔ گئے چھیلے جاتے ہیں اور اوپر سے اترنے والے خشک پتوں کو 'کھورنی' اور ان کا سبز حصہ "آگ" علیحدہ کر کے 'ویلنے' میں 'پیڑے' جاتے ہیں، ویلنے کو چلانے کے لیے نیل کی آنکھ پر 'کھوپے' باندھے جاتے ہیں۔ گنوں سے 'رد' نکلتی ہے جسے 'مُجھے' پر بڑے 'کڑاہ' میں ابالا جاتا ہے، چنبے میں آگ جلانے کے لیے ایندھن ڈالنے والے کو 'جھوکا' کہا جاتا ہے۔ جب 'رد' ابل ابل کر گاڑھی ہو جاتی ہے تو اسے 'پت' کہا جاتا ہے۔ 'پت' کو 'گنڈ' (لکڑی کا فریم) میں 'الدیا' جاتا ہے اور اس کے ٹھنڈا ہونے پر 'کھرپی' کے ساتھ گڑ کی 'پسیاں' بنائی جاتی ہیں یا مل کر شکر بنائی جاتی ہے، شیراجا کر اس سے 'کھنڈ' بھی بنائی جاتی ہے۔ اسی طرح کپاس کے متعلق بتایا جاسکتا ہے۔

غور کریں کہ اجناس کے پیدا ہونے کی ہر منزل کے لیے علیحدہ الفاظ ہیں جو پوری تحاریر میں نہیں ملتے۔ اس میں سے کچھ الفاظ چوتھی صدی قبل مسیح کے پانینی میں مل جاتے ہیں مگر یہ پتہ نہیں چلا کہ یہ مقامی زبانیں بولنے والوں کی طرف سے آئے یا باہر سے آنے والے ساتھ لے کر آئے۔ یہ بات تو زیادہ تر لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ پانینی کے زمانے تک بھی سنسکرت بالائی سطح کے تعلیم یافتہ طبقات میں ہی تھی مگر پھر بھی مقامی زبانوں نے سنسکرت کو متاثر کیا ہو گا کیونکہ پیداواری عمل میں اگر آریاؤں کے مویشی پالنے والے سماج کے پاس کوئی لفظ نہیں ہے تو وہ باہر کی کسی اور زبان سے ہی لیا گیا ہو گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ آریا زراعت کو گھنیا کام سمجھتے تھے۔ اس سے اور بھی ثابت ہوتا ہے کہ کھیتی باڑی اور دیگر پیداواری انداز کے

الفاظ پرانے ہڑپہ باسیوں ہی کی جانب سے آئے ہوں گے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ ہڑپہ کے اجڑنے کے بعد جو لوگ جنوب کی طرف چلے گئے انہیں دراوڑ کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دراوڑی زبانوں کا بقیہ تمام زبانوں پر اثر پڑا جس کے متعلق کیمبرج ہسٹری آف انڈیا میں بھی لکھا گیا (کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، جلد اول صفحہ 42) ہے اور کرشن تریپاٹھی اسے تسلیم کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"دراوڑوں کے نشان، ویدک، سنسکرت، پراکرتیں، دیگر لوک زبانوں اور ان سے نکلنے والی آج کل کی مقامی زبانوں میں نظر آتے ہیں۔ اس لیے یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ہندی آریاؤں سے پہلے دراوڑی [زبانیں] ہی شمال اور جنوب میں غالب تھیں۔" [33]

کھیتی باڑی کے ساتھ منسلک الفاظ تو پنجابی کلاسیکی ادب میں بھی سوائے وارث شاہ کے بہت کم نظر آتے ہیں [34] بابا فرید میں شاید ایک جگہ پر "اک راہیندے رہ گئے اک راہی گئے اجاڑ" [35] میں فصل بونے اور اجاڑنے کا ذکر ہوا ہے۔ شاہ حسین نے چرنے پر کاٹنے کے عمل کے ہر حصے کا ذکر کیا ہے مگر کھیتی باڑی کا شاید اتنا ہی کے کہ "چیناریت نہ گڈھ دے اڑیا" [36] بلے شاہ نے بھی کاٹنے کے عمل کے اشارے بنائے ہیں۔ وارث شاہ نے اپنی ہیر میں کئی مقامات پر زراعت کے کئی پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔ جیسے "راہنجا جو تراواہ کے تھک رہیا لاہ اریاں چھاؤں نوں آوند اہے"، "راہک ہورتے کانو ہور اس دے، خاوند ہور دم ہور ناں مارنے نی"، "کسے ڈاہ کے موٹرا چو بھابھو"۔ [37] وارث شاہ کے علاوہ کسی بھی کلاسیکی شاعر کا کھیتی باڑی کے الفاظ استعمال نہ کرنے سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ بارہویں اور اشعار ہویں صدی کے درمیان ہل کے ساتھ کھیتی باڑی نہیں کی جارہی تھی؛ اس سے صرف یہ نکل سکتا ہے کہ ان میں سے بیشتر شاعر شہری تھے اور کھیتی باڑی کے ساتھ ان کا تعلق کم تھا۔ اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ویدوں اور اپنشدوں کے مصنفین

آریاؤں کا زراعت کے ساتھ بالکل ہی کوئی تعلق نہیں تھا۔ اگر یہ بات ہے تو پھر سنسکرت کی لغات میں سے ان الفاظ کے ماخذ کبھی مل ہی نہیں سکتے۔

ہڑپہ تہذیب میں خاندان کی ترکیب:

یہ بات بھی بہت زیادہ تسلیم کی جاتی ہے کہ ہڑپہ کے باشندوں میں مادری نظام تھا اور عورت ہی گھر کی حکمران تھی۔ اس بارے میں لیونل ڈی ہارنٹ کا کہنا ہے:

"دراوڑی سماج بہت حد تک مادری تھا۔ اگر شادی کی رسم کہیں تھی بھی تو وہ ماں وادی (مرد عورت کے گھر میں آ کے رہتا تھا) تھی۔ یہ بہت ڈھیلا سا تعلق ہوتا تھا جسے کسی بھی وقت ختم کیا جاسکتا تھا۔ اس لیے انسان کی شناخت عورت کے سلسلے سے ہوتی تھی۔" [38]

اس بارے میں خاندان کی ترکیب اور اس میں الگ الگ رشتوں کی تقسیم بھی دیکھیں۔ پنجابی میں بیوی کے لیے، گھر والی، تیویں، دوہٹی، زال، بڈھی وغیرہ استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر رشتے کا ایک اپنا نام ہے جیسے، پو، ماں، نانا، نانی، دادا، دادی، بھرا، دیر، بہن، بھنویا، تایا، تائی، چاچا، چاچی، ماما، مامی، بوا یا پھپھی، پھپھڑ، ماسی، ماسڑ، بھانجا، بھانجی، سالہ، سالے ہار، سالی، سانڈھو، ننان، ننویا، جیٹھ، جیٹھانی، دیور، دیورانی، پوترا، پوتری، دڈھتا، دوہتری، جوائی، نوہہ، سس، سوہرا، کڑم، کڑمنی وغیرہ۔ پنجاب کے دیہاتیوں میں جو اور بھی پرانی زبان بولتے ہیں، کزنوں کے لیے الگ الگ نام ہیں جیسے، مسیر، پھپھیر، پتر اور طور وغیرہ۔ سوال یہ ہے کہ کیا سنسکرت میں ایسی تقسیم ہے؟ ہمیں یہ معلوم ہے کہ تامل میں تو ہے مگر یورپی زبانوں میں ایسی تقسیم نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ پنجابی کی یہ تقسیم انڈو یورپین زبانوں سے بالکل مختلف ہے۔ ماں، پو اور بھرا جیسے الفاظ تو یورپیم زبانوں سے مطابقت رکھتے ہیں مگر آگے اور دور کے رشتوں سے نہیں۔ اس سے یہ بات اور بھی پختہ ہوتی معلوم ہوتی ہے کہ آریا صرف مردوں کے طور پر آئے تھے،

چند بنیادی رشتوں کے نام ان کے پاس موجود تھے اور باقی رشتوں کے الفاظ ہڑپہ کے باسیوں کی جانب سے آئے۔ زراعت اور خاندان کے متعلق استعمال ہونے والے الفاظ کی بات تفصیل سے اس لیے کی گئی ہے تاکہ اس مفروضے کو پختہ کیا جاسکے کہ یہ الفاظ ہڑپہ کے باسیوں کی جانب سے آئے ہوں گے کیونکہ آریاؤں کے آنے کے بعد ہڑپہ کے لوگ پنجاب میں بس رہے تھے اور ان کا اپنا طرزِ عمل ختم نہیں ہوا تھا۔

یہاں ہم ہڑپہ کے باسیوں کے متعلق ایک معمہ سامنے لانا چاہتے ہیں۔ ہڑپہ سے ملنے والی کئی نشانیوں سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی وہاں مادری نظام رائج تھا یا عورت کا مرتبہ بلند تھا: تمام مورتیوں میں عورت ہی دیوی اور اس طرح کی دیگر شکلوں میں نظر آتی ہے۔ لیکن اگر ہڑپہ کی تہذیب میں وافر اجناس اور اشیاء پیدا ہوتی تھیں تو کاروبار بھی ہوتا تھا تو اس کا مطلب ہے کہ طبقاتی نظام بھی آچکا ہو گا۔ کسی بھی طرح کی پولیٹیکل اکائی کے ذریعے دیکھ لیں یہ ثابت ہے کہ اضافی پیداوار کے ساتھ طبقاتی تقسیم ہوتی ہے۔ عورتیں زراعت کے نظام کے آغاز میں تو بالائی درجے پر ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ ان کی تحقیق تھی مگر جب جانوروں (بیلوں) کے ذریعے کھیتی باڑی شروع ہو جائے تو وہ مرد کرتے ہیں اور وہ کچھ سبقت لے جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ ہڑپہ کے ترقی یافتہ زراعت کے نظام میں مادری نظام کیسے قائم رہا؟

یہ بھی حقیقت ہے کہ زرعی نظام میں عورتوں کا حصہ زیادہ ہوتا ہے اور اس لیے وہ بہت پست بھی نہیں ہوتیں۔ مگر جب وافر پیداوار اور فارغ طبقات (پیشہ ور جنگجو اور پردہت) میں بہت اضافہ ہو جائے تو عورت کی غلامی بھی بڑھ جاتی ہے۔ ہمارے اپنے زمانے میں وہ لوگ اپنی خواتین کو پردہ کرواتے تھے جو زراعت پیشہ نہیں تھے<sup>[39]</sup>۔ اس پہلو سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں میں زراعت تو ترقی کر چکی تھی مگر ابھی تک زیادہ فارغ طبقات وجود میں نہیں آئے تھے اس لیے مادری نظام ختم نہیں ہوا تھا۔ ہم یہ بات پہلے بھی کر چکے ہیں کہ ہڑپہ تہذیب کی تمام کھدائیوں میں سے مندر و غیر تو بالکل نہیں ملے۔ جنگی ہتھیار اور بڑے بڑے محلات کا بھی کوئی سراغ نہیں ملا<sup>[40]</sup>۔

ہم پہلے زبان کے سلسلے میں پنجابی اور کھاسی زبان کے اشتراک کا تذکرہ کر چکے ہیں۔ کھاسی قبیلے کا ہڑپہ کے باسیوں کے ساتھ اشتراک اس سے مزید نمایاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہ دنیا میں واحد قبیلہ تھا جس میں مادری نظام 1973 تک پوری طرح رائج تھا مگر 2004 کی ایک رپورٹ کے مطابق ان کے مادری نظام میں فرق آنا شروع ہو گیا تھا۔ مگر یہ ہماری تحقیق پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ معاشی سطح پر وہ زراعت کی اس پہلی سطح پر رہے ہیں جہاں ابھی بھی ہل کا استعمال شروع نہیں ہوا تھا اس لیے ان کا بنیادی نظام مادری تھا۔ ان کے متعلق لکھتے ہوئے گورڈن نے لائل کا حوالہ دیا ہے:

”ان کا سماجی نظام ابھی تک قائم مادری اداروں کی جامع مثال ہے۔۔۔ نہ صرف ماں خاندان کی سربراہ، اتصال اور وحدت کا اظہار ہوتی ہے، بلکہ وہ جائیداد کی حقیقی مالک ہوتی ہے۔ اس سے ہی وراثت آگے چلتی ہے۔ باپ کی اولاد کے ساتھ کوئی رشتہ داری نہیں ہوتی کیونکہ وہ (باپ) خود اپنی ماں کے قبیلے کے ساتھ منسلک ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ کماتا ہے وہ اس کی ماں کے خاندان کو جاتا ہے اور اس کے انتقال پر اس کی ہڈیاں اس کی ماں کے رشتہ داروں کے ساتھ جاتی ہیں۔ جوال کے علاقے میں مرد نہ تو اپنی بیوی کے گھر میں رہتا ہے اور نہ ہی وہاں سے کھاتا ہے اور اندھیرا ہونے کے بعد (بیوی سے ملنے) آتا ہے۔۔۔ ان میں بیماری یا موت کو عورت (دیویوں) کے حصے میں ڈالا جاتا ہے اور انہی کی پوجا کی جاتی ہے۔ قربانیوں کی سربراہی بھی مذہبی پروہت خواتین کرتی ہیں اور مرد صرف ان کے نائب ہی ہوتے ہیں۔ ایک خاص ریاست خائزم میں عورت ہی سب سے بڑی مذہبی سربراہ ہوتی ہے اور وہی ریاست کی سربراہ ہوتی ہیں“ [41]

اس کے بالکل متضاد تامل ناڈو کے نلگری ہل میں بسنے والا ٹوڈا قبیلہ ہے جو از مرہ قدیم کی طرح سو فیصد مویشی پالتا ہے۔ یہ بھینسیں پالتے ہیں اور دودھ کی مصنوعات کے بدلے دیگر اشیاء حاصل کرتے ہیں۔ ان کا دیوتا بھی بھینس ہے اور ان کا سب سے بڑا پروہت بھی چرواہا (پنجابی کا ماہی) کہلاتا ہے۔ ان کا خاندانی نظام مرد کے تابع ہے اور ان میں کثیر شوہری (polyandry) نظام بھی کچھ عرصہ پہلے تک موجود تھا۔ یہ لڑکیوں کو مار

دیتے تھے اور بھینسوں کے بدلے میں سبھی بھائی ایک ہی عورت سے شادی کر لیتے تھے۔  
ٹوڈیوں کی مثال سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ دراوڑی ٹوڈیوں کے مویشی پالنے والے مکمل طور پر مرد  
کے تابع نظام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ سبھی دراوڑوں میں مادری نظام نہیں تھا۔ اس سے یہ  
اشارہ ملتا ہے کہ مادری نظام والے دراوڑوں کی جگہ منڈا اور جنوبی ایشیائی زبانیں بولنے  
والے تھے جیسے مذکورہ بالا کھاسی قبیلہ۔

دوسری بات یہ اجاگر ہوتی ہے کہ مویشی پالنے کی منزل پر مرد کی حاکمیت والا  
نظام ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مویشی پالنا مردوں کا ہی کام ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ  
آریا مویشی پالنے والے تھے اور اس لیے مرد کی حاکمیت والے نظام کو ہی مانتے تھے۔ یہ کھیتی  
باڑی کو خلی سطح کے مفتوحہ لوگوں کا پیشہ سمجھتے تھے۔ ان کے متعلق بری فالٹ کا کہنا ہے کہ:  
"ان (ویدک لوگوں) کا سماج چرواہوں اور جنگجوؤں کا تھا جس نے شمالی  
ہندوستان کے زرخیز علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ انہوں نے کبھی کھیتی باڑی نہیں کی اور یہ کام  
مقامی لوگوں پر چھوڑ دیا۔ وہ باقی چرواہے جنگجوؤں کی طرح دل سے زراعت سے نفرت  
کرتے تھے اور اسے مفتوحہ لوگوں کا کام سمجھتے تھے" [42]

### ہڑپہ تہذیب کی تجارت:

ہڑپہ کی تہذیب کے فروغ سے قبل مہر گڑھ کے خاتمے کی کوئی ٹھوس وجہ نہیں ملی  
مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ یہی تہذیب آگے چل کر ہڑپہ اور موہنجودڑو جیسے بڑے شہروں کا اظہار  
مندی کی طرح کی تحقیق سے یہ ثابت ہے کہ ہڑپہ کی تہذیب میں تجارتی سامان دریاؤں کے  
ذریعے جہازوں اور کشتیوں کے ذریعے ہوتا تھا۔ پھر ان شہروں سے مور، ہاتھی دانت، اور ہاتھی  
دانت کی بنی ہوئی کنگلیاں، سفید سنگ مرمر، برق، گھونگھے، مونگا، عقیق، سنگ مرمر، سنگ  
لاجورد، سنگ یمانی، چاندی، سونا، سک، خام عقیق، بھر بھرا پتھر، چونا، چمیلیر کا پیلا پتھر، چھتاق،



خام لوہا، مرمر سیاہ، سنگ مرمر، سانپ کے زہر کا تریاق، شستیر، سکھیا، فرشی پتھر، سنگ خارا، سنگ ابری میسوپوٹیمیا یا عراق بھیجے جاتے تھے [43]۔

ہڑپہ سے میسوپوٹیمیا جانے کے راستے میں طلون (آج کا بحرین) جزیرے میں رکنے کے لیے ایک مرکز بنا ہوا تھا۔ بحرین میں بھی کھدائی سے ہڑپہ کی مہرں ملی ہیں۔ میسوپوٹیمیا جانے والے تاجروں کے جہاز سم کے کنارے کنارے چلتے تھے۔ اگر بڑے طوفان سے جہاز سمندر میں دھکیلے جاتے تھے تو جہاز چلانے والے ساتھ لائے گئے کوئے اڑاتے تھے تاکہ نزدیک ترین زمینی کنارے کا پتہ چل جائے۔ حضرت نوح کی کہانی میں بھی ہے کہ اونہوں نے زمینی کنارہ ڈھونڈنے کے لیے پہلے کوا اڑایا تھا اور پھر زمین کی زر خیزی معلوم کرنے کے لیے کبوتر اڑایا تھا۔ یہ بات بھی ہے کہ ہڑپہ تہذیب میں سے میسوپوٹیمیا کی مہرں نہیں ملیں اور اندازہ لگایا گیا ہے کہ وہاں کوا بھی نہیں تھا اور وہاں سے جہازوں کے ذریعے کوئی سامان بھی نہیں آتا تھا۔ پنجابی کے لوگ گیتوں میں کوا، بطور مہمانوں کی آمد بتانے والا، ہڑپہ کی تہذیب میں سے آیا ہے (مائے نی، کاگ، نیرے اُتے بولیا)۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کوئے کی علامت الٹ ہو گئی اور اسے چالاک اور جھپٹ کر چھیننے والا بنادیا گیا۔ میسوپوٹیمیا کے ساتھ کی جانے والی تجارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہڑپہ والے بہت سی دافر اشیاء ہی پیدا کرتے یا بناتے نہیں تھے بلکہ وہ جہاز بنانے اور اسے سمندر میں چلانے کے بھی ماہر تھے۔ اس بارے میں ڈی ڈی کو سامبی نے کافی کچھ تحریر کیا ہے۔

### ہڑپہ کے باسیوں کی جدید معلومات:

مگر یہاں یہ بات پختہ کر لی جائے کہ ہڑپہ کے بہت سے لوگ پنجاب میں ہی رہے ہوں گے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہڑپہ کے قبائل ایک ہی جگہ رہ کر کھیتی باڑی کرتے رہے یا خانہ بدوشوں کے انداز میں جنگل سے خوراک جمع کر کے یا شکار کر کے گزارہ کرتے رہے۔ اس بارے میں کو سامبی کا کہنا ہے کہ "سوال یہ ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب [ہڑپہ کی تہذیب] کا کتنا حصہ شہروں کی بربادی کے بعد محفوظ رہا۔ یہ مصدقہ بات ہے کہ

کارگیری اور بیوپاری معلومات کا بڑا حصہ محفوظ رہا، بعد کے ہندوستان میں وزن اور پائش کے پیمانے وہی رہے جو موجودہ ڈراور ہڑپہ میں تھے۔" [44]

یہاں یہ بھی بتاتے چلیں کہ ہڑپہ کے باسیوں کی معلومات کس سطح پر تھیں جسے استعمال کر کے آریاؤں کی آمد کے بعد نئی تہذیب تعمیر کی گئی:

"دراوڑ دھاتوں کا بہت علم رکھتے تھے، ان کے برتن بہت ہموار تھے اور وہ کھیتی باڑی سے بھی واقف تھے۔ فصلوں کو پانی دینے کے لیے دریاؤں پر بند باندھنے والے بھی یہ پہلے لوگ تھے۔" [45]

اس بات کو ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ عام کہانی تو یہ بیان کی جاتی ہے کہ ہڑپہ تہذیب کی بربادی کے 600 برس پیچھے لے جانے والے دھچکے کے بعد جو تہذیب بنی وہ آریاؤں نے بنائی تھی۔ آگے ہم دیکھیں گے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے کہ تعمیر نو کے وقت آریا حکمران تھے مگر کھیتی باڑی کرنا اور دیگر اشیاء بنانا صرف ہڑپہ کے باسیوں کو ہی آتا تھا۔ آریا بھی بعد میں آنے والے مسلمان حکمرانوں کی طرح تھے جنہیں خود تو کوئی خاص کام نہیں آتا تھا اور صرف تلوار کے زور پر مفت عیش کرتے تھے۔

ہم زبان کے متعلق بات کرتے ہوئے پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ جب آریا پنجاب میں صرف گائے پال رہے تھے مقامی لوگ دیہاتوں میں کھیتی باڑی کرتے تھے جس پر انہیں یوقوف سمجھا جاتا تھا جو انہیں گائے کی قدر نہیں ہے۔ مگر آخر میں دیکھیں کہ گائے چرانے کا کام بھی ہڑپہ والے غلاموں سے ہی کروایا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ آریاؤں نے ہڑپہ والوں کو غلام بنا کر ان کے علم سے مستفید ہوتے ہوئے ہی زیادہ تر ترقی کی۔ آریاؤں کے لیے یہ جنت تھی کہ وہ غلاموں کی تقریباً مفت محنت سے امیر ہو گئے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ پائینی کے مطابق آریا صرف کھانے کے عوض سارا دن کھیتی باڑی کرواتے تھے۔ کھیتی باڑی کے علاوہ ہر کام کے کاریگر (جولاہے، موچی، کہار، بڑھئی، دھوبی، ماشکی

وغیرہ) ہڑپہ کے لوگ ہی تھے۔ حتیٰ کہ آریاؤں کی عبادت کے وقت گانے والے بھی مقامی لوگ ہی تھے۔ ان سب سے کام بھی لیا جاتا تھا اور انہیں بستیوں سے باہر بھی رکھا جاتا تھا۔

ویدوں کے بعد مہا بھارت کی تحریر تاریخ کا بڑا ذریعہ سمجھی جاتی ہے۔ ویسے تو مہا بھارت ایک بڑی جنگ کی داستان ہے مگر اس کے اندر سینکڑوں کہانیاں بے ترتیبی سے لکھی گئی ہیں۔ ڈی ڈی کوسامبسی کا یہ کہنا ٹھیک معلوم ہوتا ہے کہ "پیشہ ور بھٹ ہی اس وقت تک شاعر اور گوئیے ہوتے تھے" <sup>146</sup> اور یہ ان کی تخلیق معلوم ہوتی ہے۔ تحریر کے اس انداز میں جیسے آغاز میں بڑے لوگوں کی مدح سرائی کی جاتی ہے وہ بھی بھانوں کے طریقے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لگتا ہے کہ بھٹ شاعروں اور گوئیوں نے کئی صدیوں تک اس میں اضافہ کیے۔ کلاسیکی راگوں کی ابتداء ویدوں کے گانے سے ہی ہوئی تھی۔ خصوصاً بعد میں لکھا جانے والا سام وید (Samaveda) تو بنیادی گیتوں کی ساخت پر ہے، اس میں رگ وید کے کچھ حصے بھی بندشوں میں لائے گئے ہیں۔

آگے چل کر ہم بات کریں گے کہ قبائلی نظام میں ٹوٹ پھوٹ کے ساتھ وید گانے کا کام ہڑپہ کے پیشہ ور گوئیوں کے پاس چلا گیا۔ اس کا ایک ثبوت بھی ہے کہ جو مماثلت انڈو یورپین زبانوں کے کچھ الفاظ میں نظر آتی ہے وہ راگوں میں نظر نہیں آتی۔ یورپ اور پنجاب کی راگ کاری ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہے۔ اس کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ راگوں کا زیادہ کام ہڑپہ کے باشندوں کے پاس تھا اور انہوں نے اپنی پرانی ریت کو جاری رکھا جو آریاؤں سے مختلف تھی۔ اگر راگوں کی بنیاد آریاؤں نے رکھی ہوتی تو زبانوں کی طرح ان کی یورپی راگ کے حصوں کے ساتھ گہری مماثلت ہوتی۔

رگ وید میں عبادت کی حمدیں پڑھنے کو 'تج' کرنا کہا جاتا ہے۔ طبقاتی تقسیم بڑھنے سے بالائی طبقات کے لوگوں نے پیشہ ور لوگوں سے 'تج' کروانا شروع کر دیا اور انہوں نے خود کو 'بجمان' کہلوانا شروع کر دیا <sup>147</sup>۔ سوال ہے کہ 'تج' کرنے والے پیشہ ور گوئیے اور شاعر کون تھے؟ پنجاب میں تو صرف اور صرف میراثی ہیں جو زمینی ملکیت

والے طبقات کو سمجھان 'کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ پنجاب میں تمام مذاہب میں حمد پڑھنے والے (یا تیج کرنے والے) زیادہ تر میراثی ہی ہوتے ہیں۔ اگر رگ وید کے زمانے میں ہی 'تیج' کرنے کا کام پیشہ ور گویوں یا میراثیوں کے ہاتھ آ گیا تھا تو پھر آخری زمانے کی وید حمدیں تحریر کرنے میں ان کا حصہ شامل ہونا بھی شروع ہو گیا ہو گا۔ رگ وید میں کچھ دیوتاؤں کے متعلق متضاد خیالات کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ پہلے حمد لکھنے اور 'تیج' کرنے کا کام آریاؤں کے اپنے دانشوروں کے ہاتھ میں ہی تھا جن کے سوچنے کا انداز بعد میں یہ کام کرنے والے پیشہ ور گویوں سے مختلف تھا۔ پنجاب میں میراثیوں اور دیگر فنکاروں کے متعلق یہ بات پورے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ ان کے رنگ اور نقوش ہڑپہ کے باسیوں والے ہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ بہت عرصے تک مہا بھارت اور وید لکھنے اور گانے کا زیادہ تر کام بھائوں اور میراثیوں کے ہاتھوں میں رہا اور وہی اس میں اضافے کرتے رہے۔ بعد ازاں جب برہمن وادسنگا جمنادادی میں غالب آچکا گیا تو وہاں پر وہت 'تیج' کرنے والوں سے بلند مرتبہ (برہمن) ہو گئے۔ مگر پنجاب میں یہ تقسیم نہ ہوئی اور 'تیج' کرنے کا کام پیشہ ور گویوں کے پاس ہی رہا جس پر سنگا جمنی برہمن بہت افسوس کرتے تھے۔ برہمنوں نے سب سے اونچی ذات بن کر ویدوں اور مہا بھارت جیسی بڑی تصانیف پر قبضہ جمالیا اور ان کی تفاسیر اپنے طبقاتی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے کرنی شروع کر دیں۔ حتیٰ کہ برہمنوں نے ویدوں وغیرہ پر اپنی اجارہ داری کو مضبوط کرنے کے لیے چلی ذاتوں کے لوگوں کو یہ سب کچھ پڑھنے سے منع کر دیا۔

### ہڑپہ تہذیب کا اختتام اور آریاؤں کا قبضہ :

ہڑپہ تہذیب کے خاتمے کے متعلق بھی کئی نظریات بنائے گئے ہیں۔ ان میں سب سے پہلا تو یہ تھا کہ آریاؤں نے حملے کر کے اس قدیم تہذیب کو تباہ کر دیا۔ اس کے

حق میں رگ وید کے وہ سوکت دیئے جاتے ہیں جن میں دیوتا اندر کے دشمنوں کے حملے کا ذکر ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ ہڑپہ کے باسیوں نے فصلوں کو پانی دینے کے لیے جو ڈیم بنائے تھے وہ آریاؤں نے تباہ کر دیئے اور کھیتی باڑی ختم ہو گئی جیسے یہ سوکت ہے "اندر اپنے ہتھیاروں کے ساتھ بلاؤں (demons) کو مار کے پانی کا راستہ کھولتا ہے" (1481)۔ پھر رگ وید میں سرسوتی اور گھاگھر دیا کا کافی ذکر ہے جس کے متعلق اندازہ ہے کہ وہ خشک ہو گیا اور اس نے پرانی تہذیب کے خاتمے میں بڑا حصہ ڈالا۔ مگر اب جبکہ ہڑپہ کی تہذیب کے متعلق تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس کی وسعت ہریانہ، راجستھان اور گجرات تک تھی تو پھر سرسوتی دریا کے خشک ہونے سے پوری تہذیب کی بربادی قابل یقین نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ یہ دریا رگ وید کے زمانے تک بھی تھا تو پھر اس کے خشک ہونے سے پرانی تہذیب کے خاتمے کو کیونکر تسلیم کیا جائے۔

اب اس بات پر بیشتر واقعین حالات کی مشترکہ رائے ہے کہ ہڑپہ تہذیب آریاؤں کے آنے سے پہلے ہی 2000 قبل مسیح کے لگ بھگ ختم ہو چکی تھی یا خاتمے کے قریب تھی۔ موجودہ اندازہ یہ ہے کہ اس پورے علاقے میں موسموں کی بنیادی تبدیلی سے مون سون کی بارشوں کا نظام الٹ ہو گیا، دریائے سندھ میں سیلاب آنا بند ہو گئے، کھیتی باڑی ختم ہو گئی اور شہر اجڑ گئے۔ ایک اور تحقیق میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہاں 900 سال کا قحط پڑا جس سے تہذیب کے شہر اجڑ گئے (1491 || 1501 || 1511)۔ ان وقتوں میں ہڑپہ کے بہت سے لوگ جنوبی ہندوستان کی طرف جانے لگے اور کئی سو یا کئی ہزار برس میں وہاں جا کر آباد ہو گئے۔ ہڑپہ کے لوگ دو راستوں سے جنوب کی طرف گئے جن میں سے ایک سمندر کے کنارے کنارے جانے کا تھا اور دوسرا اندر سے جانے کا۔ پروفیسر فریڈنگمن ساؤتھ ور تھ نے مہاراشٹر کے شہروں کے ناموں سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہڑپہ کے باشندوں نے جنوب کی طرف جاتے ہوئے راستے میں کئی شہر اور قصبے بھی آباد کیے جن کے نام کے آخر میں "والی" (جیسے راہ والی) آتا ہے اور یہ جنوب کی زبانوں میں "پالی" ہو جاتا ہے (1511)۔ جنوب

میں جن زبانوں نے فروغ پایا ان کی شاخ بروہی بھی ہے جو بلوچستان اور قلات اور جنوبی افغانستان کے چند علاقوں میں بولی جاتی ہے۔ یہ زبان دراوڑی ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ ہڑپہ کے لوگ شمال سے جنوب کی طرف گئے۔ کچھ لوگ بروہی کو دراوڑی زبانوں کے سلسلے میں نہیں شمار کرتے۔

موسمیاتی تبدیلی سے ہڑپہ کے شہروں کے اجڑنے والی بات ایک حد تک مانی جاسکتی ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہڑپہ تہذیب کے شہروں کو پالنے والی بستیاں اضافی پیداوار کے قابل نہ رہی ہوں اور شہر آہستہ آہستہ خاتمے کے قریب پہنچ گئے ہوں مگر اس سے مکمل بات کی تفسیر نہیں ہوتی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ پنجاب میں اونچی ذاتوں کے رنگ تھوڑے سفید اور سانولے ہیں اور ان کے نقوش انڈو یورپیہ سب سے ملتے ہیں جب کہ پسماندہ ذاتوں کے زیادہ تر لوگ سیاہ رنگ کے ہیں اور ان کے نقوش افریقی اور جنوبی ہندوستانیوں کے ساتھ ملتے ہیں۔ ذات کے لیے مستعمل لفظ 'ورن' کا مطلب بھی رنگ کی تقسیم ہے۔ پنجاب میں بالائی اور زریں طبقات کے رنگوں اور نقوش کے فرق کی کوئی وجہ ہونا ضروری ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے یہ مفروضہ اپنایا جاسکتا ہے کہ پنجاب میں برے موسمی حالات کے سبب ہڑپہ تہذیب کے شہروں کی حالت خراب ہو گئی ہوگی مگر باہر سے آنے والوں نے ان کے بچے کچھے لوگوں کو آہستہ آہستہ حملوں کے ذریعے ختم کر دیا اور لوگوں کو غلام بنالیا ہوگا۔ برے موسموں کی وجہ سے بہت سے لوگ پہلے ہی جنوب کی طرف جانا شروع ہو گئے ہوں گے مگر یہاں رہ جانے والے ہڑپہ کے باسیوں کو آریاؤں نے شکست دے کر مطیع بنالیا ہوگا۔

اس پس منظر میں رگ وید میں ہونے والی لڑائیوں اور بربادیوں کو محض قبائلی لڑائیاں تسلیم کرنا کچھ مشکل لگتا ہے۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ ان لڑائیوں میں کچھ حصے آریاؤں کی باہمی جنگوں کے ہوں مگر کئی دیگر پہلوؤں سے لگتا ہے کہ یہ لڑائیاں دونوں، باہر سے آنے والوں اور ہڑپہ کے مقامی باشندوں کے درمیان ہو رہی تھیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے آنے والے آریاؤں میں 'اسوارا' (دیوتا) بہت بلند مرتبہ اور لوہے کا علم رکھنے والے تھے مگر



بعد میں آنے والے آریا انہیں حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے اور آریا شاعر حمدوں میں انہیں اور 'داسیو' (غلام) کو ختم کرنے کو کہتے تھے۔ مگر آریاؤں اور مقامی باشندوں کا رہن سہن اور سوچنے کا انداز بہت ہی مختلف تھے۔ رگ وید میں مقامی لوگوں کا دیوتا 'ورترا' آریاؤں کے 'اندر' کا متضاد ہے اور مزاحمت (resistance) کا استعارہ ہے۔ ص 24 مورخ دانشور بھی ورترا کے لفظ کا مطلب 'دشمن' اور 'افراد کا گروہ' سمجھتا ہے۔ رگ وید میں ورترا داسا (مطلب غلام) کے ساتھ ساتھ آتا ہے<sup>[53]</sup>۔ یہاں ورترا کا مطلب چھٹی یا ٹوٹی ہوئی ناک والے داسیو پنجابی لوگ ہیں۔ رگ وید میں کئی مقامات پر داسیو چھٹی ناک والے اور کالے لوگ ہیں جو عضو تناسل کو پوجنے والے مذہب اور رسوم و رواج سے محروم ہیں۔ ان کے جادو ٹونے کی طرح ان کی زبان بھی علیحدہ ہے۔

یہاں ہم یہ بھی کہنا چاہتے ہیں کہ جینیاتی سائنس اور دیگر تحقیق سے یہ بات مکمل طور پر ثابت ہو گئی ہے کہ سب انسانوں کا ماخذ ایک ہی تھا اور وہ سارے افریقہ سے نکل کر یہاں وہاں پھیلے تھے۔ اس حقیقت کو ماننے کا مطلب ہے کہ بعد میں جیسے جیسے الگ الگ علاقوں میں انسانوں نے سماج بنائے ان کا نتیجہ اخذ کر کے ایسے سائنسی اصول تلاش کیے جا سکتے ہیں جن کا اطلاق سبھی پر ہو سکتا ہے۔ چارلس ڈارون (1809-1882)، لوئس مورگن (1818-1881) اور کارل مارکس (1818-1883) نے یہی کچھ ثابت کیا۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ صدیوں پہلے قدیم زمانے میں پنجاب میں 'تنزواد' کا یہی نظریہ تھا اور ہر جگہ کے دانشور انسانوں کا ماخذ ایک ہی مانتے آئے ہیں۔ اس لیے ہمیں پنجاب کی تاریخ پر غور کرتے ہوئے یہ ثابت نہیں کرنا کہ یہ ایک منفرد قوم یا علاقہ تھا۔ اس کے الٹ، ہم عالمی طور پر تسلیم شدہ اصولوں کے ذریعے یہاں کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کو دیکھیں گے اور تجزیہ کریں گے کہ یہ علاقہ کس کس منزل سے کب کب گزرا۔ کھدائیوں سے یہ ثابت ہوا ہے کہ کچھ چیزیں ہڑپہ کی تہذیب میں تھیں اور کچھ نہیں تھیں۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم اسے سائنسی سماجی اصولوں کے ذریعے نہیں دیکھ سکتے۔

## ہڑپہ تہذیب کے شہر:

ریتا گریوال نے تاریخ کی الگ الگ منازل پر پنجاب کے شہروں کے متعلق بتایا ہے اور ہڑپہ تہذیب کے متعلق ان کا کہنا ہے: پنجاب، گجرات، راجستھان، سندھ، ہریانہ اور مغربی اتر پردیش (یوپی) میں 30 شہری علاقے تھے۔ سب سے بڑا شہر لکھنوی والا 225 ہیکٹر، ہڑپہ اور دھارووان 150 ہیکٹر، سُرئی کلاں 144، سہارنپور اور بگلیوں کے کھنڈرات 100 ہیکٹر۔ ایک ہیکٹر 2.471 ایکڑ کے برابر ہوتا ہے۔ ہڑپہ تہذیب کے شہروں کے متعلق وہ بتاتی ہیں:

"ہڑپہ تہذیب کے زمانے میں نسبتاً زیادہ شہر پنجاب میں تھے۔ یہ کہا گیا ہے کہ یہ شہر چولستان۔ موہنجودڑو سے شروع ہو کر شمال اور شمال مشرق کی طرف پھیلے۔ یہ شہر زرعی سطح پر ترقی یافتہ علاقوں میں تھے کیونکہ ان کا وجود اسی بات پر تھا۔ پنجاب کے دو آبوں میں شہر نہیں تھے اور 3 ہیکٹروں کے گاؤں نظر آتے تھے۔" [54]

شہروں کے نام: اگر وہا، اجارم، داتھیسہ، بانا والی، بھگوان پورہ، پروانے سیال، ڈھاڈری، دھالیون، سُرئی، کالان، ہڑپہ، حسن پور، کالی بھنگن، کاپلون، کوٹلہ نہنگ خان، لکھنوی والا، مینا تھل، موہنجودڑو، موہرانہ، مگر، راکھی سڑھی، رنگ محل، سنگھ، روہڑ، سنگھول، سنت، تھانی شور، دینی وال۔

- 1 The Hymns of the Rigveda, Translated, Ralph H. Griffith, 1896
- 2 Smith, J.D. (ed)The Mahabharata (Penguin Classics) Paperback - Abridged, July 28, 2009
- 3 Kosambi, D. D. Qadeem Hidustan ki Tareekh, tr. Balmakand Arsh Malsiani, Traqqi-e-Urdu Board, Delhi 1979, pp 80-81
- 4 Khan, M. Asif, Nik Suk te Hoor Nik Suk,Pakistan Punjabi Adabi Board, pp 36-43, 189-203
- 5 Soofi, M. Punjab Notes | Punjab: some of its ancient names, Dawn. January 2, 2015
- 6 Kosambi, D. D. An Introduction to the Study of Indian History, Popular Parkashan, Mumbai, India, 1956
- 7 [https://en.wikipedia.org/wiki/Indus\\_Valley\\_Civilisation](https://en.wikipedia.org/wiki/Indus_Valley_Civilisation)
- 8 Marshall, J. Mohenjodaro and the Indus Civilization, London, 1931
- 9 Ibid
- 10 Moulherat, Christophe. First Evidence of Cotton at Neolithic Mehrgarh, Pakistan: Analysis of Mineralized Fibres from a Copper Bead, Journal of Archaeological Science (2002) 29, 1393-1401
- 11 Possehl, Gregory L. 1996. "Mehrgarh." Oxford Companion to Archaeology, edited by Brian Fagan. Oxford University Press, "Early Mehrgarh residents lived in mud brick houses, stored their grain in granaries, fashioned tools with local copper ore, and lined their large basket containers with bitumen. They cultivated six row barley einkorn and emmer wheat, jujubes and dates, and herded sheep, goats and cattle. Residents of the later period (5500 BCE to 2600 BCE) put much effort into crafts, including flint knapping, fanning, bead production, and metal working"
- 12 Meadow, Richard H. (1996). David R. Harris (ed.). The origins and spread of agriculture and pastoralism in Eurasia. Psychology Press. pp. 393
- 13 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, pp 18-19

14 Ibid

15 Ibid p. 70 He [Lala Lajpat Rai] controversially demanded "a clear partition of India into a Muslim India and Hindu State India" in The Tribune on 14 December 1923.. The Hindu Mahasabha leader Lala Lajpat Rai wrote in The Tribune of December 14, 1924. He wrote: "Under my scheme the Muslims will have four Muslim States: (1) The Pathan Province or the North-West Frontier; (2) Western Punjab (3) Sindh and (4) Eastern Bengal. If there are compact Muslim communities in any other part of India, sufficiently large to form a province, they should be similarly constituted. But it should be distinctly understood that this is not a united India. It means a clear partition of India into a Muslim India and a non-Muslim India".

16 Joseph, Tony, Early Indians, Juggernaut Books, 2018

17 AJHG Pathak et al, The Genetic Ancestry of Modern Indus Valley Populations from Northwest India, Volume 103, Issue 6, 6 December 2018, Pages 918-929

18 Richard, M. P. Genetic influx from Central Asia in the Bronze Age was strongly male-driven ,

19 Joseph, Tony, Early Indians, Juggernaut Books, 2018 , p. xi

20 Oppenheimer, Stephen. The Real Eve: Modern Man's Journey out of Africa. New York: Carroll and Graf Publishers, 2003

21 Joseph, p 167

22 Encyclopedia Britannica (See India, Harappa)

23 Kosambi, p. 48

24 <https://www.harappa.com/answers/there-any-relation-between-vedic-and-indus-civilization-many-indus-and-saraswati-sites-have>

25 Kosambi, p 47, 63

26 Manu : "Na asti strinam....." - 9/18. While performing namkarm and jatkarm, Vedic mantras are not to be recited by women, because women are lacking in strength and knowledge of Vedic texts. Women are impure and represent falsehood.

27 Tarpathi, Ramashankar, Qadeem Hindustan ki Tareekh, Qaumi Council Braey Farooq Urdu Zaban, New Delhi, pp 39-40

- 28 Witzel, Michael. Aryan and non-Aryan Names in Vedic India, Data for Linguistic situation, c. 1900-500 BC p. 57
- 29 Ibid p 13
- 30 Ibid p 45
- 31 Kuiper, F. B.J, Aryans In Rigveda, Podopl, 1991 p. 91-94
- 32 Southworth, 1974 P 218-222 Contact and Convergence in South Asian Languages (Special publication of the International Journal of Dravidian Linguistics), Trivandrum, South India Linguistic stratigraphy of North India, in Contact and convergence In South Asian languages, pp. 201-23 (see previous item)
- 33 Tarpathi, Ramashankar, Qadeem Hindustan ki Tareekh, Qaumi Council Braey Farooq Urdu Zaban, New Delhi, pp 39-40
- 34 Shah, Waris. Heer ed Sheikh Abdul Aziz, Alfaisal, Urdu Bazar Lahor
- 35 Kalam Baba Farid, Wichaar.com, <http://www.wichaar.com/news/154/ARTICLE/2424/2008-02-01.html>
- 36 Ibid,
- 37 Shah, p 105, stanza 363 ,
- 38 Tarpathi, p 40
- 39 Ejaz, Manzur. Life, I'll Weave Your Threads, p
- 40 [https://en.wikipedia.org/wiki/Indus\\_Valley\\_Civilisation](https://en.wikipedia.org/wiki/Indus_Valley_Civilisation) "There is no conclusive evidence of palaces or temples - or of kings, armies, or priests ."
- 41 Gordon, P. R. T. The Khasis. London, 1914 p xix-xx
- 42 Briffault M III 59 (243)
- 43 Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fa ::
- 44 Kosambi, p. 101
- 45 Tarpathi, p 40
- 46 Kosambi, Qadeem Hindustan ki Tareekh, p 128
- 47 Debiprasad Chattopadhyaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959 p. 601-621
- 48 Rigveda, Rigveda, Book 7,21.5, Book 10, 99.3

- 49 Liviu Giosan, et al: Climate Change Likely Caused Migration, Demise of Ancient Indus Valley Civilization, Woods Hole Oceanographic Institution, Cape Cod, Massachusetts, USA .
- 50 Dutt, S. et al. A long arid interlude in the Indian summer monsoon during ~4,350 to 3,450 cal. yr BP contemporaneous to displacement of the Indus valley civilization. *Quaternary International*. (2018) doi: 10.1016/j.quaint.2018.04.005
- 51 Dixit, Y. et al. Abrupt weakening of the summer monsoon in northwest India ~4100 yr ago. *Geology*. 42, 339-342 (2014)
- 52 Southwest, Franklin C., and David W. McAlpin, 'South Asia: Dravidian Linguistic History'. In *Encyclopedia of Global Human Migration*, Blackwell Publishing Ltd, 2013
- 53 Rigveda, VII, 83.1
- 54 Grewal, Reta, Urban Patterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh. Grewal, *Journal of Punjab Studies*, 20: 1&2 Spring-Fa;;



## پنجاب میں آریاؤں کی آمد

اب محققین اور تاریخ دانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ 2000 سے 1500 قبل مسیح تک ایک بہت بڑا گروہ پنجاب آنا شروع ہوا تھا جنہیں آریا کہا جاتا ہے۔ ہارورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر مائیکل وئزل (1) (2) کے مطابق آریا 1300 قبل مسیح میں یہاں آئے تھے۔ جیسے پہلے بتایا گیا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان نئے آنے والوں کے جینز پرانے ہندوستانیوں کے بجائے یورپین کے ساتھ زیادہ ملتے ہیں۔ پہلے ہم نے اور زاویوں سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آنے والے آریا پرانے ہڑپہ کے رہنے والوں سے بہت مختلف تھے۔ مگر جنیاتی طریقہ سے بھی یہ بات کھل کر سامنے آئی ہے کہ آنے والے آریاؤں میں زیادہ تر مرد تھے اور انہی کے جین یورپین سے ملتے ہیں جبکہ عورتوں کے جین باقی ہندوستانیوں جیسے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آریا کیسے پنجاب میں آئے؟

میکس ملر (1823-1899) نے 1850 میں آریاؤں کے حملے کی بات چھیڑی تھی (3) جس کے مطابق وسطی ایشیا سے آریاؤں کے دو حصوں میں سے ایک یورپ کی طرف چلا گیا جبکہ دوسرا ہندوستان یعنی اس وقت کے پنجاب کی طرف آگیا۔ اسے نئی ہڑپہ رہنے والوں پر آریاؤں کا حملہ کہا گیا اور یہی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس سے مقامی رہن ثقافت برباد ہو گئی اور ایک نئی معاشرت کا بنیاد رکھی گئی جس نے پہلے رہنے والوں کو غلام بنالیا اور ان پر اپنی زبان، شکر، مذہب اور سماجی نظام تھوپ دیا۔

بہت سے محققین نے آریاؤں کے حملے والے نظریے کو تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا۔ بھائی پرمانند (پنجاب کے مہا سبھائی تاریخ دان) اور دوسروں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آریا کبھی فوجی جتھوں کی شکل میں یہاں نہیں آئے تھے۔ آریاؤں کے حملے سے منکر تحقیق کار کہتے ہیں کہ ممکن ہے آریا آہستہ آہستہ کئی سو برسوں میں پنجاب آکر بنے ہوں اور یہیں ان کی تہذیب کا ارتقا ہوا ہو۔ پنجاب میں لکھی گئی پہلی کتاب رگ وید ہے جس میں پرانے اور اس کے بعد آنے والے برسوں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہاں ایک دھڑے کا خیال ہے کہ آریاؤں کی شروعات شکار کے دور سے ہوتی ہے جبکہ دوسرے دھڑے کا ماننا ہے کہ جب آریا آئے تو وہ شکار وغیرہ س کی منزل سے گذر چکے تھے اور پشوپال تھے، یعنی ان کا پیشہ جانور پالنا تھا۔ رگ وید میں گائے کا جگہ جگہ ذکر ہے اور لگتا ہے کہ ان کی زندگی گائے اور دیگر جانوروں کے گرد گھومتی تھی۔ گائے کا سماجی سوچ پر گہرا اثر تھا جو کئی نسلوں تک مسلمان ہوئے ہمارے گاؤں میں ہمارے وقت تک صحن کو "گوٹی" (گور) سے لپیٹا جاتا تھا۔

آر ایس شرمان نے اپنی کتاب "ہندوستان کی قدیم تاریخ" میں دعویٰ کیا ہے کہ آریاؤں کو کھیتی باڑی کا بھی علم تھا تاہم بہت سارے شواہد اس دعویٰ کو ثابت نہیں کرتے۔ (4) کوئیں نے آریاؤں کا جو نقشہ کھینچا ہے اس کے مطابق وہ بہت ہی بنیادی سطح کے پشوپال تھے اور اس بارے میں ان کی معلومات بہت نچلے درجے کی تھیں۔ (5) سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ رگ وید میں دو چیزوں، پسو یعنی جانور اور پراجنا یعنی اولاد کی ہی مانگ کی گئی ہے۔ پنجابی میں آج بھی ایسی ہی دعا دی جاتی ہے کہ رب یا بھگوان "دودھ اور اولاد" عطا کرے۔

پنجابی محاورے میں رگ وید کا "پسو" دودھ (یا دودھ دینے والے جانور) ہو گیا اور "پراجنا" اولاد بن گیا۔ رگ وید میں گھوڑوں اور رتھوں کا بہت ذکر ہے جس کے نشانات ہڑپہ کے علاقے میں نہیں ملتے۔ تاہم آریاؤں کے ہڑپہ پر حملے کے نظریے کو بھی رد کرتے یہ مانا جاتا ہے کہ وسطی ایشیا سے آریاؤں کے قبیلے دو شاخوں سے یورپ اور پنجاب

کی طرف آئے، یہ کسی علاقے سے ہونے والی بڑی نقل مکانی تھی اور اس کی وجوہات کے بارے میں کوئی حتمی بات سامنے نہیں۔ البتہ یہ بات جانی مانی ہے کہ وسطی ایشیا کے بہت سے قبیلوں نے کسی خاص وجہ (بڑھتی آبادی یا کسی اور وجہ) سے نقل مکانی ضرور کی۔ گھوڑوں اور پیہوں والے رتھوں کی ایجاد اور اس کے استعمال کی بدولت یہ نقل مکانی آسانی ہو سکی۔ انہی کے بل بوتے پر انہوں نے پنجاب کی مقامی آبادی کو فتح کیا ہو گا۔ آریس شرما کا کہنا ہے۔

"ہندوستانی آریا ہر جگہ اس وجہ سے کامیاب ہوئے کہ ان کے پاس گھوڑوں سے کھیچے جانے والی رتھیں تھیں۔ مغربی ایشیا اور ہندوستان میں یہ چیز پہلی بار استعمال کی گئی" (7)

ہڑپہ کے رہنے والے مقامی لوگ گھوڑے کا استعمال نہیں جانتے تھے اور باہر سے آنے والوں کے لئے گھوڑا بڑا ہتھیار تھا۔ اسی لئے صدیوں تک مقامی لوگ گھوڑے کو لوٹ کی علامت سمجھ کر اس سے نفرت کرتے تھے اور اس پر سواری نہیں کرتے تھے۔ (8) یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر پنجاب میں ہاتھی کو پالتو بنالیا گیا تھا تو پھر مقامی لوگوں نے گھوڑے کے مقابلے میں ہاتھی کا استعمال کیوں نہ کیا؟ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ پنجاب کے کم گھنے جنگلوں میں ہاتھی موجود نہیں تھا۔ کوسامبی بھی کہتے ہیں کہ ہڑپہ تہذیب میں ہاتھی پالتو جانور نہیں بنایا گیا تھا۔ (9) یہ ہو سکتا ہے ہڑپہ تہذیب کی بڑی پیداوار کے دور میں کچھ لوگ جنگل وادی کے جنگلوں سے ہاتھی شکار کر کے لاتے ہوں گے یا اس علاقے کے شکاری ہاتھی پکڑ کر ہڑپہ کے شہروں میں بیچتے ہوں گے جس کا کاروبار ہڑپہ تہذیب کے تاجر میسوپوٹیمیا کے ساتھ کرتے تھے۔ ہڑپہ کے کھنڈرات سے ہاتھی کی مورتیاں ملنے کا یہ مطلب نہیں کہ یہاں کے جنگلوں میں ہاتھی موجود تھے؛ شیر اور ہاتھی کا عکس اور نشان بہت سے دوسرے علاقوں سے دریافت ہوا مثلاً بت و فیروہ جہاں ہاتھی نہیں ہوتے تھے۔ ہاتھی اور شیر کی تصویریں زور آوری اور طاقت کے نشان کے طور پر بھی استعمال کی جاتی تھیں۔ ہاں یونانی تاریخ دان میگاس تمیز نے یہ بات بتائی کہ چند رگت

مور یہ کے دور میں ہاتھی کا شکار شہزاد یا مقامی لوگ کرتے تھے اور عام شہری ہاتھی نہیں رکھ سکتے تھے۔ (10) اس کا مطلب یہ ہے کہ مقامی لوگوں، خاص طور پر گنگا وادی کے رہنے والوں، کو ہاتھی کا شکار کرنا آتا تھا مگر اس سے پھر بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہاتھی پنجاب کا مقامی جانور تھا۔ یہ بات زیادہ مستحسن لگتی ہے کہ راجے مہاراجے اور بہت امیر لوگ (مور یہ دور کے بعد) اپنی شان بڑھانے اور جنگیں لڑنے کے لئے باہر سے بیچنے کے لئے لائے گئے ہاتھی خریدتے تھے۔ بیسویں صدی تک نوابوں اور راجوں نے ہاتھی رکھے ہوئے تھے۔ حتیٰ بات یہ ہے کہ آریاؤں کے آنے والے وقت تک مقامی لوگوں کے پاس ہاتھی جیسی کوئی چیز نہیں تھی (نہ ہی ان میں ہاتھی خریدنے کی حیثیت تھی) جس سے وہ رتھ پر چڑھے حملہ آوروں کا مقابلہ کر سکتے۔

آریاؤں کے قبیلے کئی سو برسوں میں پنجاب پہنچے ہوں گے، اور آہستہ آہستہ یہاں آباد ہوئے ہوں گے اور ان کا مقامی لوگوں سے پر زور ٹکراؤ ہوا ہوگا۔ یہ بات مانی جاسکتی ہے کہ آریاؤں نے فوج بنا کر ایک ہی دھاوے میں حملہ نہیں کیا ہوگا اور یہ بھی کہ کئی سو برسوں میں بھی امن کے ساتھ ہڑپہ کی آبادی میں گھلنا بسنا بھی نہیں کیا ہوگا۔ جب ایک ہی علاقے کے قبیلوں کا ایک دوسرے کے ساتھ گھلنا ملنا بھی ممکن نہیں تو یہ ہو نہیں سکتا کہ دو مختلف نسلوں اور رنگ کے قبیلے بغیر لڑے بھڑے ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنا شروع کر دیں؟ اس حوالے سے پنجاب کو آریاؤں کا گھر اور دنیا کی تہذیب کی بنیاد قرار دینے والے مہاسجائی بھائی پرمانند خود لکھتے ہیں۔

"اپنی رسم کے مطابق ان (مقامی ہڑپہ والے) کی بیوہ شوہر کے چھوٹے بھائی سے شادی کر لیتی تھی اور یہ لوگ ہر رسم پر ناپتے اور شراب پیتے تھے۔ ان میں ذات پات کا نظام قطعی نہیں تھا۔ آریا ان سے نفرت کرتے تھے۔۔۔ آریاؤں نے ان کو فتح کرنے کے بعد جنگلوں میں بھگا دیا تھا یا اپنا غلام بنالیا تھا۔ منو میں انہیں چندال کہا گیا ہے اور انہیں مسلسل غلامی میں رکھنے کے لئے سخت قوانین بنائے

گئے ہیں۔ ویدوں میں انہیں شترو (دشمن) یا دسیو (غلام) کہا گیا ہے۔  
 ان کا ذکر چھٹی ناک یا بغیر ناک والوں کے طور پر کیا گیا ہے۔ ان کو  
 مارنے یا فتح کرنے کی دعائیں تجویز کی گئی ہیں۔ اندر ان کو تباہ یا عاجز  
 کرنے والا ہے۔ یہ لوگ مکانوں یا قصبوں میں رہتے تھے، وید میں  
 لکھا ہے کہ اندر نے ان "اسروں" کے قصبے تباہ کئے، یہ رکھش  
 بڑی دولت والے تھے، ان کے سات برج اور نوے قلعے تھے۔

آریاؤں کا رنگ سفید اور جسم خوبصورت تھا۔" (11)

اس تحریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آریاؤں کے حملے سے پہلے مقامی ہڑپہ  
 کے لوگ کھاتے پیتے اور خوشحال تھے اور دوسرا یہ کہ آریاؤں نے ایک مکمل تہذیب کو تباہ  
 کر کے مقامی لوگوں کو غلام بنایا تھا۔ پنجاب میں رنگ کی بنیاد پر طبقاتی تقسیم کی شہادتوں  
 سے صاف پتا چلتا ہے کہ کسی مقام پر گورے رنگت والوں نے گہرے رنگ والوں کو  
 مغلوب کیا۔

ہم نے اس پر پہلے بھی بات کی ہے کہ کئی پہلوؤں سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے  
 کہ R1a (انڈو یورپین کا مشترکہ جین) اونچی ذاتوں میں زیادہ نظر آتا ہے۔ یہ برہمنوں میں  
 چلی ذاتوں سے دوگنا زیادہ ہے۔ (12) یہ ایسے ہی ہے کہ خوجے، سلی، میراٹی، چوڑے،  
 چمار، ایہری، سانس، نٹ، بازی گر، ہارنی، گندلا اور اوڈ کالے رنگ کے موٹے موٹے  
 نقش والے ہیں۔ ہر طرح کے خانہ بدوش بھی ایسے ہی ہیں۔ ویسے بھی ذات کے لئے  
 استعمال کیا جانے والا بنیادی لفظ "ورن" ہے جس کا مطلب ہی رنگ ہے۔ (13) اس کا یہ  
 بھی مطلب ہوا کہ پہلی تقسیم رنگ کی بنیاد پر ہوئی۔ یہ بھی حقیقت کہ معاشی ترقی سے  
 آریاؤں میں طبقے پیدا ہونے سے پہلے گہرے رنگ کے ہڑپہ غلام ہو چکے تھے، باہر دھکیل  
 دئے گئے یا جنگلوں میں رہنے پر مجبور کر دئے گئے۔

پرمانند کی تحریر سے یہ بات بھی رد ہو جاتی ہے کہ جھونپڑی والے صرف وہ  
 لوگ ہیں جو معاشی ترقی کی چلی سطح پر رہ کر بے گھر ہو گئے۔ کئی جھونپڑی میں رہنے

والے باریک ہنر کی چیزیں (مٹکھو گھوڑے، کھلونے وغیرہ) بنا کر بیچتے ہیں اور سمجھدے دکھا کر روزی کماتے ہیں۔ اس سے یہ لگتا ہے کہ کئی قبیلے صرف باہر سے حملہ آوروں کی وجہ سے جنگلات میں نکل گئے ہوں گے۔ جو نہیں بھاگے وہ مالک طبقوں سے باہر ہو گئے۔ سو بات یہی نکلی کہ آریاؤں کے ذات پات کے نظام بننے سے بہت پہلے پنجاب میں سماج آریا مالک اور غلام ہڑپوں میں تقسیم ہو چکا تھا۔

جیسے پہلے بیان کیا گیا ہے کہ آنے والے زیادہ تر آریا مرد تھے۔ ڈیوڈ رائٹ نے کہا ہے کہ وسطی ایشیا کے میدانوں سے آنے والے اپنا نطفہ پھیلانے میں مقامی گروہوں سے بہت آگے اور کامیاب تھے۔ (14) میرینا سلواکی رہنمائی میں ہونے والی 2018 کی ایک تحقیق میں کہا گیا کہ "تابنے کے زمانے میں وسطی ایشیا سے آنے والا نطفہ زیادہ مردوں کا تھا۔ یہ انڈویور پین کے مرد شاہی اور مرد کے نام پر چلنے والی سماجی بنتر کی جھلک تھی۔ (15) اسی لئے آریاؤں کا عورتوں کو ٹپلی مخلوق ماننا کوئی عجیب بات نہ تھی۔ اس پر ہم آگے چل کر بات کریں گے کہ ویدوں اور مہا بھارت کے بہت سے رشیوں اور سورماؤں کی ماؤں کا نام پتہ اس لئے بتایا جاتا تھا کہ وہ عورتیں ہڑپن تھیں۔ باہر سے آنے والوں کا دوغلہ پن یہ ہے کہ وہ ایک طرف ہڑپن عورتوں میں سے اپنی نسل پیدا کر رہے تھے اور دوسری طرف ان کو بدنام کر رہے تھے۔ مہا بھارت میں داہیکا (مقامی پنجابی) عورتوں کے بارے کہا گیا ہے۔

"ان کی عورتیں شراب پی، کپڑے اتار اتار کر گھروں اور

شہروں سے باہر ہنستی اور ناچتی ہیں۔ وہ ہمبستری کرتے ہوئے کسی

طرح کی جھجک نہیں دکھاتیں۔ دوسرے معاملات میں بھی وہ من

مانی کرتی ہیں۔" (16)

اب جنیات کی سائنس سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی ہے جو بعد میں آنے

والوں حملے کے بعد مقامی عورتوں کے ساتھ گھر بسائے۔ باہر سے آنے والے آریاؤں کا

ہڑپن قبیلوں کے ساتھ جنگ بھی جاری رہی اور میل ملاپ بھی بہت بڑھا۔ پنجاب میں ملی

جلی شادیاں کئی سو برس تک جاری رہیں اور جو نسلیں تیار ہوئیں وہ آمیزشی ہوئیں۔ ایسا



بہت بعد میں ہوا کہ ایسی شادیوں پر پابندیاں لگ گئیں۔ چند رگبت مور یہ کے دربار میں یونانی سفیر میگاس تھیمز کا کہنا ہے کہ اس وقت قبیلے یا ذات سے باہر شادی منع ہو گئی تھی اور پیشہ بدلنے پر بھی پابندی لگ گئی تھی۔ مگر یہ مانا جاتا ہے کہ پنجاب میں ملاپن سماج بہت عرصے تک قائم رہا اور اسی لئے جمنا تہذیب کے ہندو پنجاب کو خراب اور بگڑا ہوا کہتے تھے۔ پنجاب کا گنگا جمنا تہذیب کے ساتھ یہ فرق نئے زمانوں تک رہا۔ وارث شاہ ہیر کی آنکھوں کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں "کجلائیناں دی دھار وچ پھب ریہا، چڑھیا ہندتے کلک پنجاب دا جی" پانی کا کہنا ہے کہ گنگا جمنا تہذیب میں پنجاب کے بارے کہا جاتا تھا۔ "واہیکا (پنجاب کا پرانا نام) پانچ دریاؤں کا ایسا ملک ہے جو آریاؤں کی سماجی حدیں سے باہر ہے۔ یہ مذہب سے بھی لا تعلق ہیں اور یہ ملاوٹی لوگ ہیں۔"

ہڑپہ تہذیب میں لوہا موجود نہیں تھا اور تانبے کے ساتھ ہی کام چلایا جاتا تھا۔ لوہا آریاؤں کے ساتھ آیا اور اس کے بعد ہی ملنا اور استعمال ہونا شروع ہوا۔ لوہے کے آتے ہی گھنے اور بڑے درختوں والے جنگل صاف کرنا آسان ہو گیا اور لوہے کے پھالے سے سخت زمین کی کھدائی بھی عام ہو گئی۔ یہ طریقہ جنگل کا آگ سے صاف کرنے سے بہتر تھا اور نئی زمینوں کی کھیتی باڑی بھی سہل ہو گئی۔ گنگا جمنا وادی میں کھیتی کے قابل زمین میں تیزی سے اضافہ ہوا اور ان گنت اجناس پیدا ہونے لگیں۔ اس بڑھتی پیداوار کے ساتھ کاروبار اور دوسرے طبقے بھی وجود میں آ گئے اور مزید بڑی بادشاہتیں قائم ہونا شروع ہو گئیں۔ لوہے کے ساتھ جنگی ہتھیار بنانے میں بھی اضافہ ہوا اور قبیلوں کی جگہ راج دھانیوں کی آپسی لڑائیاں ہونے لگیں۔ یہاں یہ بات بھی دھیان میں رکھنی چاہیے کہ اس وقت آبادی بہت کم تھی اور راج دھانیوں میں لوگوں کی کتنی ہزاروں میں ہو گی۔ اس وقت کی تاریخ لکھنے والے جب لاکھوں کی فوجیں اور ہزاروں ہاتھیوں کی بات کرتے ہیں تو مذاق لگتا ہے۔ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ ہڑپہ کی تباہی سے پہلے اس کی کل آبادی تیس ہزار ہو گی۔

پنجاب میں کھیتی باڑی سے وافر پیداوار کی چند اور نشانیاں بھی ملتی ہیں۔ ایک ہزار بی سی کے آس پاس پیداوار سے باہر رہنے والے طبقوں (راسے، فوجی، نوکر شاہی،

تاجر اور مذہب وغیرہ) کی گنتی بہت بڑھ چکی تھی۔ زیادہ تاریخ دانوں کے مطابق بڑھ مت 200 قبل مسیح میں پنجاب میں آیا لیکن بڑھ مت کے ماننے والوں کا اپنا کہنا ہے کہ بڑھ کے وقت ہی 483 BC میں ان کا مذہب پنجاب میں آگیا تھا۔ اس بات کے بہت سے ثبوت ہیں کہ پنجاب میں بڑھ بھکش بڑی تعداد میں تھے اور ان کی عبادت گاہیں اور پڑھائی کے بڑے ادارے تھے۔ اس دور کے پنجاب میں جوجیوں اور جادو گروں کے بھی بڑے بڑے گروہ تھے۔ اس طرح کے سبھی لوگوں کو پالنے کے لئے بڑی مقدار میں پیداوار کا ہونا لازمی تھا۔ جب ارجنند یا اچند نے چھٹی صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا کے راج کو اپنی سلطنت کا حصہ بنایا تو اس کا مطلب یہ ہے جو یہاں اتنی زیادہ پیداوار ہتی تھی جو اندر اور باہر کے حاکموں کو اس پر قبضہ کرنے کی ترپ تھی۔ خشک جگہوں پر قبضہ کرنے کے لئے کئی طرح کے اخراجات ہوتے ہیں کسی راجے یا بادشاہ کو قابل قبول نہیں ہوتے۔

اس دور میں وافر پیداوار اور طبقوں کی تقسیم کا اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ بڑھ نے تین طرح کی لوگوں کو بھکشو بنانے پر روک لگا دی تھی۔ ایک غلام، دوسرا ساہوکار، تیسرا قرضہ مانگنے والا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت غلامی بھی شروع ہو چکی تھی اور مالیات کا نظام بھی اتنا آگے پہنچ چکا تھا کہ ساہوکار قرضہ دینا شروع ہو گئے تھے۔ افراد کا قرضے کی وجہ سے یا دوسری وجوہات کی بنا پر غلام بننے کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ ہمارے اپنے دور میں جگلے پنجاب میں دراوڑ نسل کے خوجے مسلمانوں کو قرضے کے بدلے گاؤں چھوڑنے کی اجازت نہیں تھی۔ لگتا ہے کہ یہ بھی پرانے وقتوں کی روایت تھی۔

انسانی تاریخ میں عورت اور مرد کے آپسی تعلق کے بارے میں اب کچھ باتیں عالمی سطح پر تسلیم شدہ ہیں۔ جب بہت شروع میں انسان صرف خوراک اور اڈھر سے اکٹھی کر کے جیتا تھا تو نہ ہی طبقے تھے اور نہ ہی مرد عورت میں کوئی اونچ نیچ تھی۔ عورت تھوڑی اوپر مانی جاتی تھی کیونکہ وہ انسان کی نسل پیدا کرتی تھی، بچے سنبھالتی تھی اور ان کی تربیت کرتی تھی۔ جب انسان نے جانوروں کا شکار کر کے گذر بسر شروع کیا تو مرد کی اجارہ داری قائم ہوئی کیونکہ شکار جیسا کام صرف مرد کر سکتا تھا۔ اس سے آگے انسان نے دو

مختلف راستوں پر ترقی کی اور اس میں عورت کی جگہ نئے سرے سے طے کی گئی۔ جس معاشرے میں شکار کی منزل جانور پالنے کی طرف بڑھی وہاں عورت کی جگہ اور بھی نیچے کر دی گئی مگر جہاں جہاں کھیتی باڑی شروع ہوئی وہاں پہلی منزل پر عورت کی وقعت بلند ہو گئی۔

کھیتی باڑی عورت کی ایجاد تھی اور زرعی معاشرے کی شروعات میں وہی اجارہ دار رہی۔ اسی دور کے پہلے پہل کھیتی باڑی کے ساتھ جادو ٹونے کے سہارے عبادت کا رجحان قائم ہوا تھا جس میں عورت مرکزی کردار ادا کر رہی تھی۔ تاریخ کی اس منزل پر دیویوں کی پوجا کی جاتی تھی اور زدیوتا کا تصور بھی نہیں تھا۔ مگر جیسے ہی کھیتی باڑی کے لئے جانوروں کا استعمال کیا جانے لگا تو مرد کی بالادستی ہو گئی۔ مرد شاہی نظام کے متعارف ہونے کے بعد دیویوں کی جگہ دیوتاؤں نے لے لی اور عبادت کروانے کا کام بھی مرد کے ہاتھ آ گیا۔ آریاؤں کے آنے کے بعد پنجاب میں بھی عبادت کروانے کا کام مرد نے اپنے ہاتھ لے لیا۔ (17)

ہندوستان میں 1960 کی دہائی تک آسام کا کھاسی قبیلہ ابتدائی زمانے کی کھیتی باڑی (بنا جانوروں کے بل چلانا وغیرہ) کرتا رہا اور وہاں عورت کی ہی سرداری قائم رہی۔ مرد بیوی کے گھر کے بجائے اپنے خاندان کے ساتھ رہتا تھا اور اندھیرے میں عورت کے پاس آنا مگر سونے کے لئے اپنے خاندان کے پاس واپس چلا جاتا تھا (18)۔ دوسری طرف نلگری ہل میں ٹوڈا قبیلہ تھا جو صرف جانور پالتا تھا اور ضرورت کی اشیا دوسرے قبیلوں سے خریدتا تھا۔ ان کا پورا مرد شاہی نظام تھا اور باپ کے نام سے قبیلہ کی پہچان ہوتی تھی۔ ٹوڈیوں میں کئی مرد ایک ہی عورت کے ساتھ ہم بستری کرتے تھے کیونکہ یہ لوگ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار دیتے تھے۔ (19) (20)

بہت سے دانش ور اس نتیجے پر بھی پہنچے ہیں کہ ہندوستان اور خاص طور پر پنجاب میں کئی خاوندوں کا نظام آریا لے کر آئے تھے۔ (21) برکلی یونیورسٹی کے جیرالڈ برمن نے ہالیہ اور تبت سے متصل گاؤں میں کئی خاوندوں کے نظام پر تحقیق کی ہے اور بتایا ہے

کہ اس نظام کی وجہ معاشی یا عورتوں کی کمی نہیں (22) آراین سکینہ نے اپنی کتاب "کئی خاوند لوگوں کی سماجی معیشت" میں لکھا ہے کہ [پہاڑی] علاقے میں کئی خاوندانہ نظام ان پرانی انڈویورٹین کے سماج کی باقیات ہے۔ سکینہ نے بریفاٹ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ "پنجاب میں کئی خاوندانہ نظام شادی ہونا انڈویورٹین کے ساتھ میل کھاتا ہے۔ یہ پرانا طریقہ کار قبائلی سماجی نظام کا نتیجہ ہے اور یہ سب کچھ عین ہندو کش کے کئی خاوندانہ معاشروں سے ملتا ہے جہاں جہاں باہر والوں نے ہندوستان پر حملے کئے۔ (23) مشرقی پنجاب کے کچھ علاقوں میں اب بھی کئی خاوندانہ نظام قائم ہے۔ اردو کے معروف ناول نگار عبداللہ حسین نے "اداس نسلیں" میں تقسیم ہند سے پہلے کے پنجاب کے خاص علاقوں کے کئی خاوندانہ کردار استعمال کئے ہیں (24)۔ ٹائمز آف انڈیا کی ایک اپریل 2011 کی خبر کے مطابق پنجاب کے مالوہ کے گاؤں میں کئی خاوندانہ نظام کی موجودگی کی اطلاع ہے۔ (25)

پنجاب میں شادی کی پرانی رسموں سے بھی یہی ظاہر ہے کہ عورت اٹھانے کے لئے دھاوا بولا جاتا تھا۔ یہ بات درست ہے کہ مولشی پال ہونے کی وجہ سے آریا مرد شاہی نظام کو مانتے تھے مگر ان کا سماجی ارتقا تاریخی چال سے الگ تھا۔ اگر آریا مردوں کے ساتھ ان کی عورتیں بھی آئی ہوتیں تو مرد شاہی نظام سیدھا سیدھا چلتا رہتا اور کھیتی باڑی کی منزل تک آتے آتے عورتیں نجلی سطح سے کچھ عرصے کے لئے اونچی سطح پر براجمان ضرور دکھائی دیتیں، مگر ایسا ہوا نہیں۔ اس لئے یہ بات قابل غور ہے کہ جب آریا مردوں نے مقامی عورتوں کے ساتھ گھربسایا ہوگا تو خاندان یا معاشرہ کس قسم کا بنا ہوگا۔

اگر یہ بات درست ہے کہ مقامی عورتیں مادری نظام کے قریب تھیں، حیثیت کی مالک تھیں تو ان کا روز بروز کی زندگی میں آریا مردوں کے ساتھ ٹکراؤ ضرور ہوا ہوگا۔ مرد ہر وقت زور اور زبردستی سے گریہ نہیں چلا سکتے تھے تو اس لئے کوئی درمیانی راستہ نکال لایا ہوگا اور کچھ شعبہ جات زندگی میں عورتوں کا طے کیا ہوا بندوبست چلتا ہوگا۔ مطلب آریا مردوں کو اپنے مرد شاہی نظام میں کسی حد تک تبدیلی بھی کرنی پڑی ہوگی۔ یہی

وجہ ہے کہ یورپ جانے والے آریاؤں میں خاندان کے ہر رشتے کا نام نہیں ہے جو پنجاب اور جنوبی ہندوستان میں موجود ہے۔ لگتا ہے کہ پہلے پہل آئے آریاؤں کو بہت تبدیلی کا سامنا رہا جس وجہ سے بعد میں آئے آریاؤں کو گھٹیا سمجھتے تھے۔ یہ بھی لگتا ہے کہ پہلے والے آریا مقامی لوگوں کے ساتھ میل ملاپ کی بدولت "داسیو" کا حصہ ہو گئے تھے اور خالص مقامی لوگوں کے لئے داس کا لفظ استعمال کیا جانے لگا تھا۔ اسی لئے بعد میں آنے والے آریا دوسروں کے ساتھ نرمی برت لیتے تھے لیکن داسیوں کو ہر صورت میں ختم کرنے کے لئے جنگیں بھی لڑتے تھے۔ (26)

شروع میں آریا قبیلوں کے فیصلے جمہوری طریقے اور "سبھا" کے ذریعے ہوتے تھے۔ آر آر شرما اور دوسرے کئی تاریخ دانوں کا دعویٰ ہے کہ عورتیں بھی ایسی سبھاؤں میں شامل ہوتی تھیں اور فیصلے کرنے میں حصہ دار تھیں۔ (27) تاہم کچھ دوسرے عالم آریاؤں کی سبھا میں عورتیں شامل ہونے کو نہیں مانتے۔ رگ وید میں کئی سوکت ایسے ہیں جن میں یہ کہا گیا ہے کہ "عورتیں کسی کی ساتھی نہیں۔ ان کا دل جنگلی کتے اور بھیڑے جیسا ہے (28) اور کئی بابوں میں عورتوں کی تعریف بھی کی گئی ہے۔ تھوڑا غور سے دیکھیں تو لگتا ہے کہ رگ وید میں عورتوں کا وقار تب بڑھنا شروع ہوا جب گلہ بانی معاشرے میں کھیتی باڑی کا دخل ہوا۔ جیسے اس سلسلے میں یہ کہا گیا ہے کہ:

"ایہاں عورتیں چکی میں اناج ڈالنے اور پینے کا ہنر

سیکھتی ہیں۔ یہ ہنر ترتیب اور طریقے سے سکھاؤ۔" (29)

"جیسے روشنی سے بھرپور، لوگوں کو راستہ دکھانے والی،

اور اناج اور دیگر دولت سے نوازنے والی سورج کی بیٹی صبح کا لوگ

کن گاتے ہیں جو ہمیں سخت جان گھوڑے دیتی ہے اور گاؤں کے

چرنے کے لئے گھاس کے میدان دیتی ہے اور رات کے اندھیرے

کو ختم کرتی ہے، جوان عورتیں بھی اسی طرح کی ہونی

چاہئے۔" (30)

بعد میں لکھی جانے والی مہابھارت میں راج اور مردوں کے ہاتھ میں ہے مگر عورتوں کی حکومت بھی دکھائی دیتی ہے۔ مردوں کی پہچان ان کے کی ماؤں کے نام سے ہوتی ہے جیسے بھیشم کا نام سنگا پتر، پانڈو کنتی کے بیٹے اور کوررو کو گندھاری نندن کہا جاتا ہے۔ تاریخ کے اصولوں کو سامنے رکھا جائے تو لگتا ہے کہ بعد میں آنے والے ایرانی اور دوسری نسل کے لوگ مویشی پال معاشرے سے آگے نکل چکے تھے جس میں کھیتی باڑی شروع ہو چکی تھی۔ اس کا مطلب ہے کہ مردوں کی حکومت بھی تھی اور عورتوں کی اجارہ داری بھی تھی۔

مہابھارت میں کئی خاوندانہ نظام اور الگ الگ مردوں سے بچے پیدا کرنا عام بات تھی۔ جائیداد کی ملکیت میں عورت اور مرد کے حصوں میں اختلاف بھی زیادہ نظر نہیں آتا۔ مہابھارت میں سب سے پرانے زمانے کی علامت پتاما بھیشم کہتے ہیں۔

”بیٹا مرد کے اپنے وجود کی طرح ہے اور بیٹی بیٹے کی طرح۔ اس لئے کوئی دوسرے کی دولت کیسے لے سکتا ہے جب کہ مرد کی اپنی ہستی بیٹی کی شکل میں ہو؟ جو مالکی یوتیکا یا ماں کی ہو اس کا حصہ بیٹی کا ہے۔ اگر نانے کا کوئی بیٹا نہ ہو تو وہ بیٹی کے بیٹے کو مل جاتا ہے۔ بیٹی کا بیٹا اپنے باپ اور اپنی ماں کو پنڈاس (یعنی مرنے پر چاول، جو اور گھی کی پتی بانٹنا) پیش کرتا ہے۔ اس لئے انصاف کو مد نظر رکھتے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔ اگر کسی کی ایک بیٹی ہی ہو تو اسے بیٹے کا درجہ دیا گیا ہو، تو پھر اس کے گھر میں بیٹا پیدا ہو تو ایسا بیٹا (اپنی بزرگوں کی تمام وراثت لینے کا حقدار) بیٹی کے ساتھ وراثت تقسیم کرے گا۔ پھر اگر کسی کی ایک بیٹی ہو، اس نے اسے بیٹے کا درجہ دے دیا ہو اور اس نے کوئی بیٹا گود لے لیا ہو یا خرید لے تو بیٹی کو اونچا سمجھا جائے گا (بیٹی باپ کی دولت کے تین حصے لے گی اور بیٹے کو باقی بچے دو حصے ملیں گے۔“ (31)

بعد میں آریاؤں نے عورتوں کو اپنی سجا (اگر وہ پہلے اس کا حصہ تھیں تو) سے  
باہر نکال دیا اور ان کے ساتھ سلسکرت بولنے پر بھی پابندی لگا دی گئی۔ اس کی ایک وجہ یہ  
بھی ہو سکتی ہے کہ ان میں سے بہت سی عورتیں ہڑپی تھیں اور غلی نسل کی سمجھی جاتی  
تھیں۔ ایک عورت کی کئی مردوں کے ساتھ شادیوں کے پیچھے آریاؤں میں (ٹوڈا قبیلے کی  
طرح) عورتوں کی کمی بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے۔ مہا بھارت کی کہانی میں دھرو پتی کا جنگل  
دیس نکالا ملے پانچ پانڈو بھائیوں کے ساتھ شادی بھی اسی کا ثبوت ہے۔



## حوالہ جات:

- 1 Witzel, Michael. Autochthonous Analysis? The Evidence from Old Indian Texts, *Electronic Journal of Vedic Studies*, 7 (3), 1-115
- 2 Joseph, Tony, *Early Indians*, Juggernaut Books, 2018, p 167
- 3 Muller, Max. *India: What Can It Teach Us*, Book Tree , 1999
- 4 Sharma, R.R. *Ancient India*, National Council of Educational Research and Training, 1977, p 46
- 5 Kosambi, D.D. *Qadeem Hindustan ki Saqafat o Tahzeeb*, tr. Balmakand Arsh Malisani, Taraqqi Urdu Board, New Delhi, 'P 107
- 6 Anthony , David. R. *The Horse, the Wheel, and Language*, Princeton University Press, 2007
- 7 Sharma, R.S. *India's Ancient Past*, Oxford University Press, 2005, p 128
- 8 Sukh, Nain. *Dharti Panj Dariaye* ,
- 9 Kosambi p 87
- 10 Rawlinson, H.G. *Intercourse Between India and the Western World*, Cambridge University Press, 1916, p 52
- 11 Parmanand, Bhai. *Tareekh-e-Punjab*, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, pp. 46-47
- 12 Kotala, N.S. *India as Described by Megasthenes*, Concept Publishing Company, Delhi, 1976
- 13 Doniger, Wendy . *Merriam-Webster's encyclopedia of world religions*. Springfield, MA, USA 1999, p. 186
- 14 Reich, David. *Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past* Panthion Books, 2018
- 15 Silva, Marina, et al, *A genetic chronology for the Indian Subcontinent points to heavily sex-biased dispersals*, *BMC Evolutionary Biology* , 2017
- 16 Mahabhartar ,
- 17 Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, 1987
- 18 Gordon P. R.T *The Khasas*, London, 1914
- 19 *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed) J. Hastings, Edinburgh . 1908-18

- 20 Debiprasad Chattopadhyaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959
- 21 Rivers, W.H.R. The Todas, London, Macmillan and Company Ltd, 1906
- 22 Berreman, Gerald D. (1962). "Pahari Polyandry: A Comparison". American Anthropologist. 64 (1): 60-75
- 23 Saksena, R.N. Social economy of a polyandrous people, Agra, Agra University Press, 1955
- 24 Hussein, Abdullah, Udaas Naslain, Sang-e-Meel Publications, 2015
- 25 Times of India, April 1, 2011
- 26 Sharma, p 46
- 27 Ibid ,
- 28 Rigveda 10:95,15
- 29 Ibid 1:28,3
- 30 Ibid 1:105,2
- 31 Mahabharata, SECTION XLV (45) ,pp 23

## پنجاب کا جٹکا سماج

آریاؤں کے گلہ بانی نظام کو سمجھنے کے لئے ہمیں جٹکے سماج کی تہوں میں جانا ہوگا کیونکہ ان میں یہ طریق زندگی بیسویں صدی تک موجود رہا ہے۔ کئی پہلوؤں سے یہ جٹکا سماج 1960 کی دہائی تک پرانی روایات کے مطابق رواں دواں تھا۔ یہ تاثر بھی غلط ہے کہ ایسا سماج صرف مغربی پنجاب اور ملتانى علاقوں تک محدود تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ لاہور سے تیس چالیس میل جنوب کی طرف سے شروع ہو کر سندھ تک پھیلا ہوا تھا اور اسے بارکا علاقہ کہا جاتا تھا۔ اندو بانگا کی تحقیق کے مطابق یہ پنجاب کے پچاس فیصد حصے پر مشتمل تھا (1)۔ نہری نظام کی تعمیر سے پہلے یہاں کے باسی گلہ بانی کی منزل پر تھے اور تھوڑے بہت جو، باجرہ، سوانگ اور گیہوں اگا لیتے تھے۔

انجو بانگا کا کہنا ہے کہ مغربی پنجاب میں 6 انچ، لاہور سے مشرق میں 10 انچ اور سنگا جمنادادی میں 40 انچ سالانہ بارش ہوتی ہے۔ شاید اسی لئے کہ جب سنگا جمنادادی میں زرعی انقلاب آ رہا تھا تو پنجاب پیچھے رہ گیا۔ چونکہ پنجاب کے بہت سے علاقوں میں گلہ بانی ہی ہوتی تھی اس لئے وہاں ٹیکس بھی موبیشیوں پر لگایا جاتا تھا۔ انجو بانگانے اس طرح کے ریٹ بتائے ہیں: چناب کے علاقے میں 20000 بھینسوں، 10000 گاؤں اور 4000 ہزار اونٹوں پر 5000 ہزار روپے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ رنجیت سنگھ کے دور میں وہاں

کے گورنر سائون مل نے اوٹنی پر دو روپے، اونٹ ایک روپیہ، بھینس ایک روپیہ، گائے چھ آنے، بکری اور بھیڑ پر ایک ایک آنہ نکلیں مقرر کیا تھا (2)۔

یہ علاقہ چار باروں میں منقسم تھا: راوی اور چناب کے درمیان سائونل بار، چناب اور جہلم کے درمیان کرینا (خزانہ) بار، راوی سے ستلج تک نیلی بار، راوی اور ہاکڑہ کے درمیان گنجی بار تھی اور اس سے آگے ریگستان تھا۔ ان باروں کے ناموں پر بھی مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں میں مناقشہ جاری رہتا تھا۔ مثلاً سائونل تو تھا ہی مقامی لیکن بہرے آنے والے اسے 'چوہڑا' کہتے تھے۔ کرینہ بار پہلے چنگڑ بار (چنغر قبیلے کے نام سے) جس کو ٹوانوں اور سیالوں نے تبدیل کر دیا۔ گودھا چنگڑ اپنے قبیلے کا سردار تھا اور حالیہ سرگودھا بھی اسی کے نام سے موسوم ہے۔ سرگودھے کے سول ہسپتال والی جگہ پر کا 'سر' (تالاب) تھا اور اسی سے اس شہر کا نام سرگودھا قرار پایا۔ چنگڑ بار میں سے ہی کرینہ، گوندل، نیلی اور گنجی بار علیحدہ ہوئیں۔ سلطانوں کے زمانے میں ننکانہ اور شیخوپور کا علاقہ کالی بار کے نام سے جانا جاتا تھا۔ کرینہ بار کے اندر 'سوبھاگا' اور 'کالووانا' نام کے دو جنگل بھی تھے۔ (3)

سوال یہ ہے کہ آریاؤں کے آنے سے پہلے جنگے سماج کی کیا ساخت تھی۔ محققین کی رائے ہے کہ آریاؤں کے آنے کے ساتھ یہاں گلہ بانی بڑھی۔ اس سے پہلے ہڑپہ تہذیب کے پرانے لوگ کچھ نہ کچھ کھیتی باڑی کرتے تھے۔ یہ کھیتی باڑی ان علاقوں تک محدود تھی جہاں سیلاب آتے تھے یا آبپاشی کا کوئی انتظام تھا (4)۔ آریاؤں کو تو گائے پالنے کی ہی لت تھی لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ بھینسیں کس زمانے میں خواراک کا سب سے بڑا وسیلہ بنیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ بھینسوں کے آنے کے بعد بھی یہ گلہ بان سماج ہی رہا۔ اس گلہ بان سماج میں ملکیت تو گورے یا سانولے رنگ کے لوگوں کے پاس تھی لیکن ان کی غلامی میں پھنسے خوبے، مسلی، میراٹی اور دوسری چھوٹی ذاتوں کے لوگوں کے نقوش جنوبی ہندوستان کے دراوڑوں یا افریقیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ آریائی حملے سے انکار کرنے والوں دانشوروں کو طبقے اور رنگ کی آمیزش کی کوئی وجہ بتانا چاہیے۔

مشرقی پنجاب سے آئے ہوئے آبادکار تمام مقامی لوگوں کو 'جانگلی' کا نام دیتے تھے۔ ان کے مرد اور عورتیں دھوتی باندھتے تھے جسے یہ 'گھگڑی' کہتے تھے۔ عورتیں کرتا وغیرہ پہنتی تھیں اور مرد ننگے دھڑ ہی رہتے تھے۔ ہمارے بزرگ بتاتے تھے کہ جب وہ ساہیوال (منٹگری) میں زمینیں آباد کرنے کے لئے آئے تو جگہ کے لوگوں کو روٹی یا سالن بنانا نہیں آتا تھا، وہ برتنوں کو گور کے ساتھ صاف کرتے تھے جس سے آبادکاروں کو بو آتی تھی۔ یہ کوئی بڑی انہونی بات نہیں ہے کیونکہ آبادکار بھی اپنے صحن اور بادرچی خانوں میں گائے کے گور سے لپائی کرتے تھے۔ ڈاکٹر کیرت سنگھ نے اپنی کتاب "یاداں گنجی بار دیاں" میں لکھا ہے کہ "جانگلیوں کو کھیتی باڑی کرنا نہیں آتا تھا۔ یہ کلا انہوں نے ہم لوگوں سے ہی سیکھی۔ لیکن اتنے عرصہ ہم لوگوں کے ساتھ رہنے کے باوجود بھی وہ کھیتی باڑی میں ہمارے لوگوں کے مقابلے میں کامیاب نہیں ہوئے" (5)

پنجاب کے جگہ کے سماج میں بنیادی غذا دودھ تھا۔ اس کے علاوہ مختلف قبیلے جانور ذبح کر کے آپس میں بانٹ لیتے تھے اور اس کو اہل کر کھا لیتے تھے۔ کچھ علاقوں میں جگہ کے لوگوں کو دودھ بلونے اور مکھن نکالنا بھی نہیں آتا تھا۔ سولہویں صدی کے شاعر دمودر داس نے شکر ملا کر چوری بنانے کا ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سماج میں روٹی بھی پکائی جاتی ہوگی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بڑے بڑے رانٹھوں کے ہاں بھی روٹی دودھ کے ساتھ کھالی جاتی تھی۔ چلی سطح کے لوگوں کو تو روٹی میسر ہی نہیں تھی۔ دیے بدھاپر کاش کا کہنا ہے کہ "روسی سائنس دان وان واسیلوف نے ثابت کیا ہے کہ اناج سے پہلی مرتبہ روٹی پنجاب کے ایک مرکز میں بنائی گئی جو کوہ ہندو کش اور ہمالیہ کے درمیان واقع تھا" (6)۔ وارث شاہ کی 1787 میں مکمل ہونے والی ہیر میں بھی سیالوں کو گلہ بان قرار دیا گیا ہے جن کے ہاں دودھ سب سے زیادہ سستی خوراک تھی اور نچلے طبقے کا اسی سے گزارہ ہوتا تھا۔ اسی لئے جھنگ کے بھینسیں چرانے والے رانٹھے کو طزیہ بتاتے ہیں کہ "ہسن گھبرور انجھیا خال میاں، گذر آوسی دودھ دے کا سڑے تے" (7)۔ اس پہلو سے ہیر کا رانٹھے کے لئے چوری لے کر جانا بہت بڑی سوغات تھی۔

جیسے پہلے کہا گیا ہے کہ یہ سماج غلہ بان تھا اور زیادہ فصلیں نہیں اگائی جاتی تھیں۔ بابا فرید (1179-1266) اجداد میں (پاکپتن) میں رہتے تھے جو اس وقت بڑی تجارتی شاہراہ کا ایک شہر تھا اور توقع کی جانی چاہیے کہ وہاں پیداواری نظام کافی ترقی یافتہ ہوگا۔ لیکن بابا فرید کی شاعری میں جن نعمتوں کا ذکر ہے وہ "شکر، کھنڈ، نوات سبز، ماکھیوں ماجدادہ" تک محدود تھیں (8)۔ ان میں شکر اور کھنڈ زرعی نظام کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ بابا فرید جب امیروں اور غریبوں کے فرق کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا کہنا ہے "اکناں آنا اگلا اکناں ناہیں لون" (9)۔ دیکھیں یہاں بھی امارت آنے کی فراہمی سے مانی جا رہی ہے کیونکہ یہ عوام کی دسترس سے باہر تھا۔ اس کے ساتھ غربت نمک کے ہونے کے ساتھ مانی گئی ہے کیونکہ لوگوں کے پاس نقدی نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی تھی جس سے وہ نمک کی طرح کی کوئی جنس بازار سے خرید سکیں۔ یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ بابا فرید نے شکر اور کھنڈ پاکپتن میں بنتے دیکھی تھیں یا کسی اور جگہ۔

ہمیں نظام الدین اولیاء کی ڈائری فوائد الفوائد میں یہ کہا ملتا ہے کہ بابا فرید کی درگاہ پر جنگلی ڈیلے اہال کر کھائے جاتے تھے جن میں ڈالنے کے لئے نمک تک میسر نہیں ہوتا تھا۔ فوائد الفوائد میں کہا گیا ہے کہ "اکثر کریر کے ڈیلے اہال کر کھائے جاتے تھے جن کبھی نمک ہوتا تھا اور کبھی نہیں" (10) خیر الجالس کے صفحہ نمبر 50 پر خواجہ نظام الدین اولیاء کا یہ بار بار دہرایا فقرہ درج ہے کہ "دوران شب کہ ڈیلی گل کریر در خانہ شیخ سیری خردیم، ماراروز عید بودے" (جس رات شیخ کی درگاہ پر پیٹ بھر کر کریر کے ڈیلے مل جاتے وہ دن ہمارے لئے روز عید ہوتا تھا)۔ ڈیلے بار کے جنگلوں میں کریر کی قدرتی جھاڑیوں پر لگتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مرید یہ جنگل سے اکٹھا کر کے لاتے ہوں گے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پاکپتن شہر میں رہنے والے بابا فرید اور ان کے مریدوں کا جنگلی غذا پر گزارہ ہوتا تھا تو عام غریب لوگ بھی یہی کچھ کرتے ہوں گے۔ اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تیرھویں صدی کے پنجاب میں آبادی کا کافی بڑا حصہ جنگل سے خوراک جمع کرنے کی منزل پر تھا اور ابھی تک نمک بھی ان کی پہنچ سے باہر تھا۔

خواجہ غلام فرید (1845-1901) مغربی پنجاب کے شہر ارج کے باسی تھے اور ان کی زیادہ تر شاعری روہی (ریگستان) کے ارد گرد گھومتی ہے۔ خواجہ غلام فرید نواب بہاولپور کے بھی پیر تھے اور اس لئے وہ حکمرانوں کی بلند ترین درجوں کے رہن سہن سے بھی واقفیت رکھتے ہوں گے۔ لیکن بڑے اچھے کی بات ہے کہ ان کی پوری شاعری میں زرعی سماج سے متعلق کوئی تشبیہ یا استعارہ موجود نہیں ہے۔ وہ جگہ جگہ 'مال مویشیوں' کا ہی ذکر کرتے ہیں جیسے "مال مویشی شاد تھیو سے"۔ وہ کھانے پینے کی چیزوں میں لسی کو بڑی نعمت گردانتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کے ہاں کی عورتوں کی اکثریت مویشی چرانے کا کام کرتی ہے:

وہج روہی دے رہندیاں نازک ناز دیاں جٹیاں  
چھیڑن بھینڈاں بھریاں گائیں، لیلے گابے کٹیاں

(11)

اس کے علاوہ جس جنس کا کافی ذکر ہے وہ پیلوں ہیں جو جنگلی پھل ہے اور اس کو اکٹھا کر کے بازار میں فروخت کیا جاتا ہے:

آچنوں رل یار پیلوں بھیاں نی دے  
کئی ویچن ان نال برابر کئی گھن آون ڈھنڈھے کر کر  
کئی ویچن بازار تلیاں بھیاں نی دے

(12)

اس کو دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ جو پیلوں کے بدلے میں برابر کا اناج تولی کر لیا جا رہا ہے یا بھاؤ تاؤ کر کے ڈھیر مٹھ گنا تک بھی لے لیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اناج بیوپاری تول کر بازار میں بیچتے ہیں۔ یہ اناج جو، باجرہ اور سوانک جیسی فصلوں کی شکل میں اگایا جاتا تھا لیکن خواجہ فرید کی شاعری میں فصلیں اگانے کا ذکر نہیں ہے جس سے یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ یہ اناج مقامی طور پر اگایا جاتا تھا یا باہر سے منگوا یا جاتا تھا۔ سکندر کے حملے سے لے کر خواجہ فرید کے زمانے تک کوئی ایسی آفت نہیں آئی جس سے ایسی تباہی آئی ہو جیسی ہڑپہ تہذیب کی بربادی۔ اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہڑپہ تہذیب کی تباہی کے بعد مغربی



پنجاب میں گلہ بانی جیسا سماج ہی بحال ہو سکا۔ خواجہ غلام فرید نے بہت سے زیورات کا بھی ذکر کیا ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اس وقت کا حاکم طبقہ ایسی عیاشی کا بڑے ٹیکس لگا کر متحمل ہو سکتا تھا۔

پنجاب کے جٹکے سماج کی شادی کی کچھ رسموں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ عورت کو زبردستی اٹھا کر لے جانے کا عمل تھا۔ مثلاً ایک رسم یہ تھی کہ اگر بارات کا ایک جاسوس لڑکی کے گاؤں میں ایک رات پہلے نہ پہنچ سکے تو سارے باراتیوں کے کپڑوں پر رنگ پھینک دیا جاتا تھا۔ پھر بارات جب دلہن کو لے کر جاتی ہے تو سارا گاؤں ان پر اس وقت تک پتھر پھینکتا تھا جب تک وہ نظر آنا بند نہ ہوں۔ ایک دوسری رسم کے مطابق بارات کے راستے میں گڑھے کھود کر ڈھانپ دیئے جاتے تھے جس کا مقصد تھا کہ باراتیوں کے گھوڑے اس میں گر جائیں اور بارات لڑکی کے گاؤں تک پہنچ نہ پائے۔ ان رسموں سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ جب باہر سے آئے آریا مرد لڑکی کو زبردستی اٹھانے کے لئے آتے ہوں گے تو مقامی لوگ اس کی مزاحمت کرتے ہوں گے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جب آریاؤں سے میل ملاپ بڑھا ہو گا تو پرانی جنگی مزاحمت رسموں میں تبدیل کر دی گئی۔ اس کے باوجود دولہا کا گھوڑے پر بیٹھ کر آنا، اس کے پیچھے شہ بالا کا بیٹھنا اور بارات کا گردہ کی شکل میں آنا پرانے حملوں کی یادگار ہے۔ عورتوں کا دولہا والوں کو سٹھنیاں (گالیوں سے بھر پور گیت) دینا بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ ہندو قانون کی بنیاد منو سرتی ہے جس میں آٹھ طرح کی شادیاں جائز مانی گئی ہیں اور ان میں ایک زبردستی اٹھائی ہوئی لڑکی کے ساتھ شادی ہے۔

آریا خود تو ہڑپی عورتوں کو اٹھا کر لے جاتے ہوں گے یا رشتہ مانگ لیتے ہوں گے لیکن وہ اپنی بیٹی کی شادی مقامی لوگوں کے ساتھ ہرگز نہیں کرتے تھے۔ مثلاً یہ کہانی بتائی جاتی ہے کہ جب گنجی بار اور نو لکھی بار میں کھل (آریا) آباد ہوئے تو مقامی سردار ساندل (جسے چوہڑا کہہ کر بھی پکارا جاتا تھا) نے ان سے لڑکی کا رشتہ مانگ لیا۔ کھلوں نے یہ شرط رکھ دی کہ بارات میں قبیلے کا ہر مرد اور عورت کو شامل ہونا چاہیے۔ ساندل نے یہ

شرط تسلیم کر لی۔ کھڑوں نے لکڑیوں کا ایک بڑا سیڈیم بنایا اور اس کے اس طرح کے دروازے بنائے کہ اگر ان کو بند کر دیا جائے تو کوئی باہر نہ نکل پائے۔ جب ساندل بارات لے کر پہنچے تو کھڑوں نے مردوں کو لکڑی کے سیڈیم میں بٹھا کر آگ لگا دی اور سب کو زندہ جلا دیا۔ اس کے بعد انہوں نے ساندل عورتوں کو زبردستی اپنے گھروں میں ڈال لیا۔ اس طرح کی کہانیاں دوسری باروں کے بارے میں بھی سنائی جاتی ہیں۔ ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مقامی لوگوں اور آریاؤں کے درمیان کس کس طرح سے جنگیں لڑی گئیں۔ (13)

رگ وید کے پہلے حصوں کو پیش نظر رکھ کر یہ سمجھا جاتا ہے کہ آریاؤں کے گلہ بان قبیلوں میں مکمل شراکت کا نظام تھا اور سارے فیصلے قبیلے کی باہم رضامندی سے ہی ہوتے تھے۔ فیصلے کرنے والی مجلس کو 'سبھا' کہا جاتا تھا۔ رگ وید میں سبھا کے ساتھ 'ساہا' کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے جس سے بعض محققین نے یہ اخذ کیا ہے کہ اس طرح کی مجلس میں صرف برہمن اور کھتری ہی شامل ہو سکتے تھے (14)۔ ہمارے خیال میں یہ تفسیر درست نہیں ہے اور ساہا کا مطلب ہے کہ صرف آریا مرد ہی اس طرح کے فیصلے کرنے والی مجلس میں شامل ہو سکتے تھے اور غلام بنائے گئے بڑی مردوں کا داخلہ منع تھا۔ سولہویں صدی کے بعد لکھی گئی پنجابی داستانوں سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ چھوٹی ذاتوں کے لوگوں کو باہر رکھ کر قبیلے کے تمام مرد مشترکہ فیصلہ کرنے کی روایت پر چل رہے تھے۔ مثلاً وارث شاہ کی اٹھارہویں صدی میں لکھی ہوئی داستان کے مطابق جب ہیر کے باپ 'چوچک' نے اس کی شادی کا فیصلہ کر لیا تو اس نے قبیلے والوں کی مجلس بلائی:

چوچک سد بھائی پر ہے لا بیٹھا کتے ہیر نوں چا پر نائیے جی  
آکھو رانجھے دے نال دواہ دیوں اکے بنڑے چا منگائیے جی  
بھایاں آکھیا چوچکا ایہہ مصلحت اسیں کھول کے چا سنائیے جی

(15)

چوچک کے قبیلے والے مشترکہ فیصلہ سناتے ہیں:

رانجھیاں نال ہے کدی نہ ساک کیتا نہیں دتیاں اسیں کڑمائیاں وو  
نال کھیریاں دے ایہہ ساک کیجے دتی مصلحت سبھناں بھائیاں وو

(16)

جب ہیر کا رشتہ کھیرڈوں کے ساتھ طے ہو گیا تو چوچک نے دوبارہ قبیلے کو بلا

بھيجا:

چوچک پھیر کے گنڈھ سدا گھلے آون چوہدری سارے چکراں دے (17)

وارث شاہ سے پہلے دمودر داس (1551-1629) نے سولھویں صدی میں

ہیر کے قصے میں وارث شاہ جیسی ہی بات کی تھی۔ اس کے مطابق جب ہیر جوان ہو گئی تو  
سارے قبیلے نے مشترکہ طور پر فیصلہ دیا:

رل سیالاں مصلحت کیتی آکھن چوچک تائیں

ہیر تیرے گھروڈی ہوئی، کیجے ساک کدائیں

آکھ دمودر سبھ سیالاں ایہو گل سنائی (18)

دمودر داس کی کہانی کے مطابق رانجھے کے باپ نے اپنے دوسرے بیٹوں کے

حسد اور سازشوں سے محفوظ رکھنے کے لئے اس کا رشتہ ایک دوسرے بڑے سردار یعقوب

خان وڑائچ کی بیٹی کے ساتھ کرنے کے لئے پیغام بھیجا۔ جب رانجھے کے باپ کا خط یعقوب

خان وڑائچ کو ملا تو اس نے بھی سارے قبیلے کی مجلس جمع کی:

آکھ دمودر سد قبیلہ، تاں بہہ خط وچایا

سنو سبھ قبیلہ مینڈا پڑھ کے خط سنائے

کرو پسند بیٹھ کر سبھے، ایہہ کی ہزار یوں آئے

کہو بھائی جو جی تہاڑے دل دی گل دیا ہے

(19)

اس سے یہ بات تو ثابت ہو جاتی ہے کہ سولہویں اور اٹھارہویں صدی کے پنجابی شعراء کے ذہن میں قبیلوں کی علیحدہ علیحدہ پہچان موجود تھی اور ان میں مشترکہ فیصلہ سازی ابھی اختتام پذیر نہیں ہوئی تھی۔ دمودر داس نے قبیلے کے بہت سے 'کیوں' کا ذکر کیا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مشترکہ فیصلہ سازی میں ان کو شامل نہیں کیا جاتا تھا۔ اس پس منظر میں یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ پنجاب کے شروع کے زمانے میں آریائی قبیلوں کی مشترکہ فیصلہ سازی میں ہڑپی لوگ شامل نہیں کئے جاتے تھے اور سماجی سطح پر یہ منقسم نظام تھا۔ یہ بالکل ویسے ہی تھا جیسے یونان وغیرہ میں قدیم جمہوریتوں میں غلاموں کو شامل نہیں کیا جاتا تھا۔

آغاز میں آریائی قبیلوں میں سربراہ جمہوری طریقے سے منتخب کیا جاتا تھا اور یہ عہدہ خاندانی نہیں تھا۔ اس کی باقیات بھی ہمیں کافی دیر تک پنجابی کلاسیک کے ذریعے دکھائی دیتی ہے۔ اس پہلو سے دیکھیں کہ وارث شاہ رانجھے کے باپ کے بارے میں کیا کہتے ہیں:

موجو چوہدری پنڈ دی پاہنڈ والا، وڈا بھائیاں داسردار آہا  
بھلی بھائیاں وچ پریت اس دی منیا چوترے تے سرکار آہا

(20)

ان مصرعوں میں صاف نظر آتا ہے کہ رانجھے کا باپ گاؤں کا سردار تو ہے لیکن زبان کے پہلو سے یہی محسوس ہوتا ہے کہ بھائیوں نے خود ہی اسے سردار بنایا ہوا ہے اور پنچائت میں اس کے فیصلوں کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہاں یہ بالکل بھی شبہ نہیں ہوتا کہ موجو چوہدری زردستی سردار بنا ہوا ہے۔ بعض لوگ تو اس میں یہاں تک مبالغہ آرائی کرتے ہیں کہ اس قبائلی نظام میں 'کی' بھی راجے بن سکتے تھے لیکن یہ نسل تقسیم کی بنا پر ناممکن تھا۔ یعنی آریا ہڑپہ نسل کے لوگوں کو کبھی بھی راجہ تسلیم نہیں کرتے ہوں گے۔

پنجاب میں آریاؤں کے ہڑپی لوگوں کو غلام بنانے کی وجہ سے طبقاتی نظام بہت سخت تھا اس لئے قدیم بار کی تعریف کے پل بندھنے والوں کو شاید اس کا علم نہیں تھا۔ یہاں کے گھ بلی

سماج میں رانٹوں کے غلاموں کی محنت پر ملنے سے یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ کہ طبقاتی نظام کے قائم ہونے کے لئے معاشرے کا زرعی ہونا لازمی شرط نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہو سکتا ہے طاقتور پس ماندہ لوگ ترقی یافتہ تہذیب کو بھی پیچھے دھکیل دیتے ہیں۔ مطلب یہ کہ اگر حملہ آور آریا مغربی پنجاب پر قابض نہ ہوتے تو اور یہ علاقہ تیزی سے آگے بڑھ جاتا۔ ڈی ڈی کو سامہی نے بھی اس طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ پنجاب زرعی انقلاب میں پس ماندہ رہ گیا اور یہاں چھوٹے چھوٹے راجاؤں نے اپنی راجدہانیاں قائم کر لیں۔

پنجاب میں حکمران رانٹوں کے غلبے کا اس کہانی سے پتہ چلتا ہے جو ہمیں تین مختلف ذرائع نے مہیا کی ہے۔ کہانی اس طرح سے ہے کہ ایک چرواہے نے غلطی سے فاختہ کے انڈے توڑ دیئے اور اس نے دیکھا کہ وہ اڑ کر مقامی سردار کی حویلی کی طرف جا رہی ہے۔ چرواہے نے خوفزدہ ہو کر خود بھی سردار کی حویلی کی طرف دوڑ لگا دی تاکہ وہ فاختہ کی شکایت کا فوری جواب دے سکے۔ اس نے سردار کو اپنی غلطی کے بارے میں بتایا جس کے جواب میں اسے کہا گیا کہ ایک جوان بھینس پیش کر دو تو تمہیں خلاصی مل سکتی ہے۔

ڈاکٹر ہر کیرت سنگھ نے جکے لوگوں کی مذہب پرستی کے بارے میں لکھا ہے کہ "بار کے جانگلی شراب بالکل نہیں پیتے تھے اور نماز اور روزے کے بہت پابند تھے" (21)۔ ہماری تحقیق اور مشاہدے کے مطابق جکے لوگ مسلمان تو تھے لیکن ان کی مذہبی معلومات بہت محدود تھیں۔ مثلاً ان کی پنچائت کے ایک سردار نے کسی سکول ماسٹر سے سوال کیا کہ محمد رسول اللہ بڑے ہیں یا امام حسین؟ ہمارا خیال ہے کہ ضلع کے معاشرے میں ہندومت کی باقیات عام تھیں اور اسی لئے ان کے باہمن (برہمن) کا بطور 'کمی' کے بہت بڑا کردار تھا۔ وہی پیغامات لے کر جاتا تھا اور مختلف قبیلوں میں رشتے بھی وہی کر دیتا تھا۔ ہم نے یہ سارا کچھ کسی کی دل آزاری کے لئے نہیں بلکہ تاریخی حقیقت بیان کرنے کے لئے لکھا ہے۔

## حوالہ جات:

- 1 Banga, Indu. Ecology and Land Rights in the Punjab, Punjab University, Chandigarh, Journal of Punjab Studies, Volume 11, 2004, pp 59-76
- 2 Ibid
- 3 Sukh, Nain, Dharti Panj Dariayl ,
- 4 Witzel, Michael. Aryans and non-Aryan Names in Vedic India, p 45
- 5 Singh, Harkirat. Yadan Ganji Bar Dian, tr. Ashiq Raheel, Pakistan Punjabi Adabi Board, Lahore, p. 171
- 6 Prakash, Buddha. Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1964, p
- 7 Shah, Waris, Heer, (ed) Sheikh Abdul Aziz, Al Faisal, Urdu Bazar, Lahore, 2013 stanza 80
- 8 Eaton, Richard. M. and Metcalf, Barbara Daly (ed.). Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam. University of California Press. Retrieved 29 August 2017 p 349
- 9 Kalam Baba Farid , stanza 44, <http://www.wichar.com/news/154/ARTICLE/2424/2008-02-01.html>
- 10 Fawad al Fawaid, Amir Hasan Sanjri, Translation, Khawaja Sani Nizami, Maktaba Zawia, Lahore, 2003
- 11 Dewan Farid, Wikimedia Incubator, Kafi 263
- 12 Ibid Kafi 1
- 13 Anon, Oral
- 14 Debiprasad Chattopadhyaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959
- 15 Ibid, Shah, Waris, stanza 173
- 16 Ibid stanza 174
- 17 Ibid stanza 176
- 18 Heer Demodar Das, Pakistan Punjabi Adabi, Lahore, Stanza 7
- 19 Ibid stanza 117-118
- 20 Ibid, Shah, Waris, stanza 9
- 21 Singh, P. 171

## آریائی معاشرے میں تبدیلیاں اور مہا بھارت

تفلی جاترے سے قبائلی معاشرے کے بارے میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ اس طرح کے معاشرے میں دو ادارے قیادت کرتے ہیں ایک وہ ادارہ ہوتا ہے جو مذہبی عبادت، رسموں اور تہوار کا اہتمام کرتا ہے اور دوسرا دشمن قبائل سے جنگ کی باگ دوڑ سنبھالتا ہے۔ آریائی معاشرے کی سبھا (مجلس) میں دونوں قسم کے قائدین کا ذکر موجود ہے یعنی ایک وہ قائدین تھے جو مذہبی رسومات اور ثقافتی تہواروں کا بندوبست کرتے تھے اور دوسرے دشمن قبیلوں سے جنگوں کی تیاری کرتے تھے (1) اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ جنگوں کے لئے ادارے کی تشکیل بہت بعد میں ہوئی جب قبیلوں نے ایک دوسرے کے خلاف حملے شروع کئے مگر غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ جب ہڑپہ میں لوٹ مار اور لوگوں کو غلام بنانے کے عمل کا آغاز ہوا تو آریائی قبائل کے یہ جنگی ادارے قائم ہونا شروع ہو گئے ہوں گے۔

اگر ہم آریا قبائل کے معاشی، سیاسی، سماجی اور مذہبی نظام میں تبدیلی اور ارتقاء کا جائزہ لیں تو یہ بات کسی لمحے بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ وہ ایسا معاشرہ تھا جو رنگ و نسل کی بنیاد پر منقسم تھا اور اس معاشرے میں ابتدا سے ہی ہڑپہ کے قدیم لوگوں کی محنت کا ناجائز فائدہ اٹھایا جا رہا تھا۔ مثال کے طور پر جب آریا لوگ خود مویشی پالتے تھے تو یہ کام سماج میں سب سے بلند تصور کیا جاتا تھا، کیونکہ مرد محبوب کے لئے مای کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا۔ جوان زمانوں کی یاد دلاتا ہے مگر جب یہ کام ہڑپہ کے مقامی لوگوں سے کرایا جانے لگا تو یہ ایک نچلی سطح کا کام بن گیا۔ دمودر داس اور وارث شاہ نے رانجھے کے بارے ذکر کیا ہے



کہ وہ ہیر کے والد کا چاک بن گیا جو مویشیوں کی دیکھ بھال کرتا تھا اور یہ سماج میں نجی سطح کا کام تھا۔ اس طرح دکھلائی دیتا ہے کہ آریا قبائل نے جنگی اداروں کے ذریعے نہ صرف ہڑپہ کے لوگوں کو اپنے ماتحت بنایا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے پر حملے بھی شروع کر دیئے۔ شروع میں حملوں کے ذریعے حاصل ہونے والا مال غنیمت قبیلے میں مساوی طور پر تقسیم کیا جاتا تھا اس لئے ہر حملے کا پورے قبیلے کو فائدہ پہنچتا تھا۔ اس لئے اس وقت کے تعریفی اشلو کوں میں اندر دیوتا کے حملوں کو بہت بڑھا کر بیان کیا گیا ہے۔ اور ان حملوں کی بڑی شان بتلائی گئی ہے۔ آہستہ آہستہ انتخابات کے ذریعے جنگی ادارہ بنانے کا رواج ختم ہو گیا اور اب یہ حملے کرنے کے ماہرین کی مرضی کے مطابق تشکیل دیا جانے لگا۔ حملے کے ماہرین نے حملوں کا مال غنیمت تقسیم کرنے کی بجائے اپنی تحویل میں رکھنا شروع کر دیا گیا، آہستہ آہستہ انھوں نے اپنے آپ کو اونچا مقام دے دیا اور جنگ کرنا ایک ایسا کام ہو گیا جو کہ ایک خاص نسل کے حوالے کر دیا گیا۔ ابتدا میں لوگ ان کو دل سے تسلیم کرتے ہوں گے مگر بعد میں انھیں برداشت کرنا مجبوری ہو گیا تھا۔ آخر میں ایک وقت ایسا بھی آ گیا جب حملہ کرنے والے خاندانوں نے زبردستی اپنی قوت کو تسلیم کر دانا شروع کر دیا۔ (2) یہاں سے کشتری ذات کی ابتدا ہوئی اور نسل در نسل راجہ بننے کا عمل شروع ہوا۔ پہلے جو طاقت ہڑپہ کے لوگوں کے خلاف استعمال ہوئی تھی اب وہ آریائی قبیلوں کی باہمی جنگوں میں استعمال ہونے لگی۔

جب کشتری ذات کا اپنے اپنے قبیلوں پر کنٹرول ہو گیا۔ ایک ہی نسل سے راجہ بننے شروع ہو گئے۔ تو الگ الگ سلطنتیں بھی بننا شروع ہو گئیں۔ ان کا باہمی تصادم کا سلسلہ بھی بڑھتا گیا۔ ان جنگوں میں سب سے پہلی راوی کے کنارے بھارت قبیلے کی دس راجاؤں سے جنگ تھی۔ (3) اس جنگ میں جن کو شکست ہوئی ان میں ایک قبیلہ پورو قبیلہ تھا۔ بھارت اور پورو قبیلے کے انضمام سے ایک بڑا کورو قبیلہ تشکیل پایا۔ اس قبیلے نے پہلی بڑی بادشاہی تشکیل دی جس کا مرکز کروکشترا (ہریانہ) کا علاقہ تھا۔ (4) ان کا پہلا دار الحکومت ہریانہ کا علاقہ اسنداوات تھا۔ یہ علاقہ سیلابوں کے باعث غرق ہو گیا۔ جس کے بعد انہوں

نے اندر پرست، (دہلی) کو اپنا بنالیا۔ یہ نو سو سے بارہ سو قبل از مسیح کا واقعہ ہے جب اس علاقے میں لوہانیا نیا دریافت ہوا تھا اور اس کا پوری طرح استعمال شروع نہیں ہوا تھا۔ لوہے کی دریافت کے بعد سنگا واوی میں آباد کاری کی ابتدا ہوئی۔ ہریانہ سے متصل کئی علاقے کورو سلطنت کا حصہ بن گئے۔ نو سو سے پانچ سو قبل از مسیح کے دوران یہ سلطنت ختم ہو گئی مگر اس دوران مہا بھارت جیسی کئی کہانیاں پیچھے چھوڑ گئی۔

مہا بھارت میں دو بڑے قبیلوں کوروؤں اور پانڈوؤں کی جنگ کا قصہ ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مزید کئی سلطنتوں کا بھی ذکر ہے۔ ایک طرح سے مہا بھارت پنجاب میں شروع ہونے والی قبائلی جنگوں کا نقطہ عروج ہے۔ یہ ایسی کتھا ہے جسے برہمنوں نے ایک پاکیزہ کہانی کا روپ دے دیا اور اپنے انداز میں لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ بظاہر یہ ایک خاندان کی کہانی معلوم ہوتی ہے مگر غور کیا جائے تو یہ دو قبیلوں کی باہمی جنگ ہے۔ ان دونوں قبیلوں کا پس منظر ہی ایک دوسرے سے کافی مختلف ہے۔

پانڈوؤں کا دو الگ ماؤں کنتی اور مدیری سے جنم ہوا۔ ان کے باپ بھی الگ الگ تھے۔ کنتی کا باپ ایک چرواہا تھا اور اس کا شادی سے پہلے بھی ایک بیٹا کرن تھا۔ پانڈو رانی مدیری کنتی کو ایک نچلی ذات کی عورت سمجھتی تھی۔ اس کے بعد پانچوں پانڈو بھائیوں نے ایک ہی عورت دھرو پدی سے شادی کی تھی۔ کوروؤں کے جد امجد اندھے راجہ سے سو بیٹوں کی پیدائش ایک بڑی طلسماتی کہانی ہے۔ جو کہ پانڈوؤں کی کہانی سے مختلف ہے۔ ان کہانیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کئی مرد ایک ہی عورت سے شادی کر سکتے تھے۔ اور ابھی پرانی جنسی اخلاقیات تبدیل نہیں ہوئی تھیں۔

مہا بھارت میں راجہ پانڈو پرانے زمانوں کو یاد کرتے ہوئے کہتا ہے:

"اب میں آپ کو پرانے زمانے کی وہ باتیں بتاتا ہوں جو بڑے بڑے رشیوں نے بتائی ہیں۔ پہلے عورتیں گھروں میں بند نہیں رہتی تھیں۔ اور وہ اپنے خاوندوں اور ان کے رشتے داروں تک ہی محدود نہیں رہتی تھیں۔ وہ کہیں بھی آزادی اور اپنی مرضی سے جاسکتی تھیں۔ میرے پیاروں، اس زمانے میں بیویاں اپنے خاوندوں کی وفادار نہیں ہوتی تھیں اور

اس کے باوجود ان کو سناہ گار نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ان زمانوں میں ان باتوں کی اجازت تھی جیسے پرندے اور وحشی جانور کسی حسد کے بغیر اسی طرح کا عمل کرتے ہیں۔ اس طرح کے رہن سہن کی مثالیں موجود ہیں۔ رشی ان باتوں کو بہت سراہتے تھے شمالی کوروں (پنجاب) میں اس طرح کے رہن سہن کی عزت کی جاتی ہے۔ حقیقت میں عورتوں کو اس طرز عمل کی پرانے زمانے سے اجازت تھی، موجودہ رہن سہن کا طریقہ بہت بعد میں رائج ہوا ہے۔ (5)

راجہ پانڈو نے غلطی سے ایک رشی کو تیر مار دیا تھا جس نے راجہ پانڈو کو بد دعا دی تھی کہ وہ کسی عورت سے ہم بستری نہیں کر سکے گا اور جب بھی ایسا کرے گا مر جائے گا۔ راجہ پانڈو کی خواہش تھی کہ اس کی اولاد ہو اس لئے اس نے رانی کنتی کی حوصلہ افزائی کی یا اس کو حکم دیا کہ وہ دوسرے مردوں سے اپنی اولاد پیدا کرے۔ رانی کنتی نے بتایا کہ اسے دیوتاؤں نے یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ جس دیوتا کو بھی بلائے گی کہ وہ آکر اس کی خواہش پوری کرے گا۔ راجہ پانڈو کے کہنے پر رانی کنتی نے تین بڑے دیوتاؤں کو بلایا جنہوں نے تین بیٹے بدھشٹر، ارجن اور بھیم پیدا کئے۔ رانی کنتی نے یہی منتر رانی مدری کو بھی بتایا جس نے دیوتا سے دو جڑواں بیٹے نکل اور سہ یو پیدا کئے۔ ایک اچھے موسم میں راجہ پانڈو کا دل چاہا کہ وہ رانی مدری سے ہم بستری کرے اس نے ہم بستری کی کوشش کی اور مر گیا۔ راجہ پانڈو کا رانی کنتی سے ایک مکالمہ نیچے الگ سے دیا گیا ہے۔ (6)

ان وقتوں میں کھلی جنس (بہنوں، ماؤں، بھائیوں اور باپوں) میں کوئی فرق نہیں تھا۔ بچہ پیدا کرنے کے لئے گھر والوں سمیت کسی کا بھی انتخاب کیا جاسکتا تھا۔ حتیٰ کہ ایک نیک دیوتا پشان نے اپنی بیٹی سے اچا بچہ پیدا کیا۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے رگ وید والے معاشرے میں اپنے خاندانوں کی عورتوں سے ہم بستری عام سی بات تھی۔ یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ ایسا عورتوں کی کمی کی وجہ سے تھا یا اس کی وجہ اپنی نسل کو خالص رکھنا تھا ملاحظہ کریں کہ دیوتاؤں کے ذریعے کس طرح خاندان کی عورتوں سے ہم بستری کا مظاہرہ ہوتا تھا۔

اگنی اپنی بہن سے عشق کرتا تھا

رگ وید، دس 3-3

[ Rg Ved X.3.3 ]

پشان بھی اپنی بہن سے عشق کرتا تھا

رگ وید چھ، 4-55

[ Rg Ved VI.55.4 ]

اشونی سویتار اور اوٹاس کا بیٹا تھا جو ایک دوسرے کے بہن بھائی تھے، اشونی نے  
سور یا اور ساوتری سے شادی کی جو اس کی بہن تھی۔

[ RV I.116.19 ]

جس طرح سورج سور میں بیج ڈال کر دن پیدا کرتا ہے اسی باپ اپنا بیج ڈال کر  
بیٹی سے بچہ پیدا کر سکتا ہے۔

[ RV I.31.1-2 ].

مہا بھارت میں راجہ پانڈو اور اس کا بھائی دھر شتر کسی رشی سے پیدا ہوئے تھے  
اور ان کے جدا جدا راجہ شنتانو نے دیوی گنگا سے ایک بیٹا بھیشم پیدا کیا۔ پھر راجہ شنتانو کو  
ملاحوں کے سردار رومی کی بیٹی ستیاوتی سے عشق ہو گیا۔ ستیاوتی کے باپ نے شرط لگادی  
کہ اگلا راجہ وہ بچہ ہو گا جو ستیاوتی سے پیدا ہو گا، بھیشم اگلا راجہ نہیں ہو گا۔ راجہ کے ستیاوتی  
سے دو بیٹے چترن گاڈا اور وچتر وریا پیدا ہوئے۔ پیدا ہوئے جن میں سے چترن گاڈا راجہ بنا  
تھا مگر جلد فوت ہو گیا۔ اس کے بعد چتر وریا راجہ کی گدی پر بیٹھ گیا۔ ان ہی دنوں کانسی  
کے راجہ نے اپنی تین بیٹیوں کے لئے سوئمب رچایا مگر ہستناپور کے کوروؤں کو دعوت ہی  
نہیں دی۔ اس پر بھیشم نے غصے میں آکر تینوں راج کمار یوں امبا، امبیکا اور امبالیکا کو  
زبردستی اٹھالیا۔ امبالیکا اور امبیکا کی شادی وچتر وریا سے ہوئی مگر امبانے کہا وہ راجہ شالوا  
سے شادی کرنا چاہتی ہے۔ راجہ شالوانے انکار کر دیا اور امبانے بھیشم سے شادی کرنے

کے لئے کہا۔ بھیشم نے انکار کر دیا اور امبا اس کی دشمن ہو گئی۔ بھیشم سے بدلہ لینے کے لئے امبا نے شگھندی کے راجہ دھروپدی کے گھر دھروپدی کے روپ میں جنم لیا۔

وچر وریارہ بھی جلد ہی بے اولاد مر گیا جس کے بعد سیتاوتی نے اپنے پہلے بیٹے ویسا کو حکم دیا کہ وہ دونوں رائیوں کو حاملہ کرے۔ ویسا سیتاوتی کا وہ بیٹا تھا جو شادی سے پہلے پیدا ہو چکا تھا۔ ویسا بہت بد شکل تھا جب اس نے امبیکا سے ہم بستری کی تو وہ اس کی شکل دیکھ کر پہلی پڑ گئی جس کی وجہ سے اس سے جو بیٹا پیدا ہوا اس کا نام پانڈو (پیلے رنگ والا) رکھا گیا اور امبیکا سے ہم بستری کرنے گیا تو اس نے خوف سے آنکھیں بند کر لی جس سے اس کا بیٹا درہشٹر پیدا ہوا جو نابینا تھا۔ بڑے ہوئے تو پانڈو کو راج گدی پر بٹھایا گیا اس کی شادی رائی کنتی اور رائی مدری سے ہوئی درہشٹر کی شادی گندھارا کی شہزادی گندھاری سے ہوئی۔ راجہ پانڈو شکار کرنے گیا جہاں اس کا ایک تیر غلطی سے ایک رشی کندماں کو لگ گیا۔ جس نے راجہ کو بد دعا دی کہ وہ جب بھی کسی عورت سے ہم بستری کرے گامر جائے گا۔ پانڈو اپنی دونوں رائیوں کو لے کر جنگل میں چلا گیا اور نابینا درہشٹر راجہ بن گیا۔ رائی کنتی کو ایک رشی در داسا نے ایک منتر بتایا تھا کہ وہ ضرورت کے وقت کسی بھی دیوتا کو بلا سکتی ہے۔ کنتی نے انصاف کے دیوتا دھرماء، ہوا کے دیوتا وایو اور سب سے بڑے دیوتا اندر کو مدد کے لئے بلایا جن سے یودھشٹر، بھیم اور ارجن بیٹوں کی پیدائش ہوئی۔ اس نے مدری رائی کو بھی یہ منتر بتایا اور اس نے دیوتا اشونی کو بلایا اور اس سے دو جڑواں بیٹوں نکل اور سد یو کی پیدائش ہوئی۔

جب پانچوں پانڈو بھائی راج گدی میں حصہ مانگنے گئے تو درہشٹر کے بیٹے دھریودنانے حصہ دینے سے انکار کر دیا۔ باقی کہانی دونوں خاندانوں کی ایک دوسرے کے خلاف سازشوں کی کہانی ہے۔ اس دوران پانچوں پانڈو جنگل میں چھپے رہے اور ارجن نے ایک سوئمر میں دھروپدی کو جیت لیا اور کنتی کے کہنے پر پانچوں بھائیوں کے ساتھ اس کی شادی کر دی گئی۔ آخر میں جنگ ہوئی جس میں کالے رنگ کے کرشن نے پانچوں پانڈوؤں کا ساتھ دیا۔

اگر ہم کہانی کا گہرائی سے جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ بھیشم کی ماں ایک ان دیکھی دیوی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہڑپہ کی مقامی عورت تھی اس لئے چھوٹے ذات کی عورت سمجھی گئی۔ اس لئے ویدوں میں اور دوسری مذہبی کتابوں میں بہت سے بڑے کرداروں کی ماؤں کے بارے میں معلوم نہیں ہو پاتا یا جسے کہانی لکھنے والا یا راجہ بتانا نہیں چاہتا۔ کہانی لکھنے والا چونکہ آریائی نسل کو برتر رکھنا چاہتا ہے اس لئے وہ ایسے ماں یا باپ کے بارے میں نہیں لکھتا جن کا تعلق ہڑپہ سے ہوتا ہے۔ اس بارے میں کوسامبی صاحب لکھتے ہیں:

"وششٹ ایک نئی طریقے کا پروہت تھا۔ وہ دو ویدوں کے دیوتاؤں، متر اور ورن کے نطفے سے پیدا ہوا تھا۔ اسکی ماں کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک اپسرا کے من سے پیدا ہوا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آریاء سے پہلے کسی دیوی سے پیدا ہوا تھا۔ اس لئے اس کی ماں کا ذکر نہیں کیا گیا۔ پدر سری معاشرے کو ماننے والے آریائی لوگوں کے معاشرے میں شامل ہونے کے لئے ایک بلند ہمت باپ کی ضرورت تھی، اسی طریقے سے یہ بھی ضروری تھا کہ آریہ سماج سے تعلق نہ رکھنے والی ماں کا انکار کر دیا جائے۔ اسی طرح برہمن خاندان کا ایک جد امجد آگستھیہ ایک مرتبان سے پیدا ہوا تھا۔" (7)

دوسری رانی سیتاوتی ایک ملاح کی بیٹی تھی اس لئے اس کا تعلق بھی ہڑپہ کے سماج سے ہوگا۔ اس کے پہلے بیٹے دیاسا کی ڈرانے والی شکل تھی اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہڑپہ سے تعلق رکھتا ہوگا۔ پھر کنتی کا لے کر شن کی سگی پھوپھی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو وہ ہڑپہ کی نسل سے تعلق رکھتی تھی یا ملی جلی نسل سے تھی، پانچ پانڈوؤں کا چار دیوتاؤں میں سے پیدا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چار الگ الگ مردوں کی اولاد ہیں۔ دھرم پدی کا پانچ مردوں سے شادی کرنا اس روایت کا حصہ ہے جس میں ایک عورت ایک

وقت میں کئی شوہر رکھ سکتی تھی۔ اس کہانی میں ہڑپہ کی عورتوں کا کردار بہت زیادہ ہے۔ اور دوسرا جنسی اخلاقیات کی کوئی بندش نظر نہیں آتی۔ یوں لگتا ہے کہ آریائی مرد ہڑپہ کی عورتوں سے جنسی تعلق قائم رکھتے تھے مگر شادی کا مضبوط ادارہ جو ایک بیوی ایک خاوند پر مشتمل ہو، ابھی نہیں بنا تھا۔ تبت کے ساتھ والے پہاڑی علاقوں میں آج بھی پانڈون کو بہت مانا جاتا ہے اور گزشتہ صفحات میں بتایا جا چکا ہے کہ ان میں کئی جگہوں پر کئی شوہروں سے بیک وقت شادی والی روایت رائج ہے۔

اس کہانی کے کئی حصوں کو دوبارہ سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ دھروپدی کے والد دھروپد کی سلطنت پنجال راجہ اشوک کے وقت ٹیکسلا صوبے کا حصہ بنی تھی۔ اور یہ کشمیری برہمنوں کی ایک شاخ کلر کا علاقہ ہے۔ سنگا وادی والے پنجال بعد میں بنے۔ مہا بھارت کی کہانی بارہ سو قبل مسیح شروع ہوئی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب لوہے کا استعمال شروع نہیں ہوا تھا۔ اور سنگا وادی کے گنجان جنگلوں میں آریا لوگوں کی بہت زیادہ آبادی نہیں ہوئی تھی۔ مہا بھارت کے بنیادی کرداروں کا تعلق پنجاب سے ہی تھا۔ دھرشٹر کی بیوی گندھاری کا تعلق گندھارا سے تھا۔ پانڈوؤں کی دونوں رائیوں کنتی اور مدوری بھی ان علاقوں سے تھیں یہ اندازہ لگانا غلط نہیں ہوگا کہ دھروپدی کا تعلق بھی کلر والے پنجال سے ہوگا۔

تاریخ دان بدھاپرکاش کا ماننا ہے کہ پانڈو شمال سے بعد میں آنے والے آریاتھے جنہوں نے کوروؤں کو جنگ کی دعوت دی۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ پانچوں پانڈو بھائیوں کا ذکر کئی قبیلوں کے اکٹھا ہونے کی علامت ہے۔ پانی نے ارجن کی پوجا کرنے والوں کو ارجنیکا کہا ہے جو کوئلیہ کی لکھائی کی وجہ سے پراجونکا ہو گئے۔ چوتھی صدی تک پنجاب میں اس نام کا ایک قبیلہ تھا، ارجن چین کے ترکستانیوں کی علامت ہے۔ ارجن کا مطلب سفید اور پاک ہے جو کہ ساکا میں عام ہے۔ وسط ایشیا کے ساکا قبیلے کا ہیر و بھیم بھی وسط ایشیا کے ورکا (بھیریا) قبیلے سے تعلق رکھتا تھا۔ پنجاب کے ورکا اسی قبیلے کی بقایا جات ہیں امرتسر ہٹھان کوٹ ریلوے لائن پر ایک ریلوے اسٹیشن ورکا بھی ہے۔ (8)



پانڈوؤں کے بھائی یودھشٹر کا تعلق یودھیا قبیلے سے بتایا گیا ہے۔ جس نے مشرقی پنجاب پر حکومت کی اور اس کے سکے کاغذہ، لدھیانہ، روہتک، دہلی، ڈیرہ ڈون، اور سہارن پور سے ملے ہیں۔ تاریخ دان کنگسم ریاست راجپوت کے جوئیہ راجپوتوں کو یودھیا کی اولاد بتاتا ہے۔ مہا بھارت میں یودھشٹر کے بیٹے کا نام یودھیا ہے۔ نکل اور سدیو کا تعلق ان کی ماں مدری سے جڑا ہوا ہے، مدرا قبیلہ ایرانی نسل سے تعلق رکھتا تھا اور اس کی حکومت چناب اور راوی کے درمیانی علاقے میں تھی جس کا مرکز سیالکوٹ تھا۔ مدرا قبیلے کا ایرانی نام مدرکارا بھی بتایا گیا ہے جس میں کارا کا مطلب فوج یا لوگ ہیں۔ پشتو میں کور کا مطلب مکان یا خاندان ہے۔ ان کا جد امجد راجہ دیو سیناوا بھی راجہ پانڈو کی طرح اس وقت مر گیا تھا جب وہ رانی بھدرہ کا کسوٹی سے ہم بستری کر رہا تھا۔ پھر رانی بدھرا سے سات بیٹے پیدا ہوئے جن میں سے تین مدرا اور چار سالوا تھے۔ پانینی نے مدرا کو بھی سالوں میں بتایا ہے پالی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ گندھارا کے راجہ پکاساتی (یہ گندھ کے راجہ انجھاسارا کے وقت تھے۔) پر راجہ پانڈو نے حملہ کیا تھا۔ اس تمام بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ پانڈو پانچ قبیلوں کا اتحاد تھا جس میں ارجنکس، ورکا، یودھیا اور مدرا قبیلے کے دو شاخیں شامل تھیں۔ ان میں ارجنکس اور ورکا ساکا اور یاؤدھمین اور مدرا ایرانی تھے۔

اگر اس کو مان لیا جائے تو پانڈو شمال سے آئے ہوئے قبیلے تھے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گندھارا کے علاقے کلر سیداں میں پہلا قبضہ کیا ہوا گا۔ دھرو پدی کا سوئمبر جیتنا پانڈوؤں کی جیت کا اشارہ ہو سکتا ہے۔ مگر دھرو پدی ایک بڑی دیوی جاتی ہیں۔ جس کی تامل پوجا کرتے ہیں۔ اور اس پوجا کو خاص دنوں میں مناتے ہیں۔ صرف تامل دھرو پدی کی پوجا کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ آریاؤں سے پہلے کے لوگوں کی دیوی ہے۔ جس کو مہا بھارت کی کہانیوں کو جوڑنے والے بھاتوں نے ادھر سے لے کر ایک خاص کردار بنا کر مہا بھارت کا حصہ بنایا۔ (9) (10)

یہ بات بہت وزنی ہے کہ کوروؤں کو پنجاب میں نئی طاقتوں سے لڑنا پڑا۔ اس جنگ میں پنجاب کی آریا ریاستوں نے کورو درجودھن کا ساتھ دیا۔ دوسری طرف

پانڈوؤں کے ساتھ آریا اور دراوڑ نسل کے ملے جلے راجہ تھے۔ یہ قابل غور بات ہے کہ کالے رنگ کا کرشن پانڈوؤں کا ساتھی ہے اور فکری محاذ پر سب سے بڑا راہنما ہے۔ اس کے کالے رنگ اور چراوہ ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آریا سماج کی بجائے مویشی پالنے والے قدیم سماج سے تعلق رکھتا تھا۔ کرشن کا زمانہ تین ہزار قبل مسیح بتایا جاتا ہے جبکہ مہا بھارت ایک ہزار قبل مسیح لڑی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کرشن یا تو خیالی ہستی ہے یا اس کا زمانہ غلط بتایا گیا ہے۔ کرشن کو جس انداز سے بھی لیا جائے مہا بھارت کی (اصلی یا خیالی جنگ) کے فیصلے میں کالے رنگ کے لوگوں نے فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ کرشن کو راہنما ماننے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے کوروؤں کو ہرانے کے لئے نہ صرف یہاں کے قدیم باشندوں کو اپنے ساتھ ملایا بلکہ اس وقت کا فکری محاذ بھی ان کے سپرد کیا۔

اس سے پنجاب میں اس کے بعد سامنے آنے والے حالات و واقعات کے بارے میں اشارہ ملتا ہے کہ کیسے یہاں کے پرانے باشندوں اور آریاؤں میں ملاپ کی کوشش کی جانی تھی۔ مگر لگتا ہے بعد میں ارجن کی قدیم باشندوں کے ساتھ جنگ جاری رہی۔ راجن نے ناگ قبیلے کے کھانڈو جنگلوں کو آگ لگا دی۔ اور ان کے سردار بکشا کو وہاں سے بھانا پڑا۔ (12) آپس کی یہ جنگیں جاری رہیں۔ ارجن کے پڑپوتے جمیبانے ٹیکسلا پر حملہ کر کے ناگ قبیلے کو وہاں سے بھی بھگا دیا اور ان کی نسل ختم کرنے کی کوشش کی۔ مونجو داڑو سے ملی مہروں پتہ چلتا ہے کہ ہڑپہ کے لوگ ناگ پوجا کرتے تھے اور ورترا لوگوں کی پوجا ناگ دیوتا کے گرد گھومتی تھی۔ لہذا ناگ قبیلے کی تباہی اس امر کا ثبوت ہے کہ آریاؤں نے مہا بھارت کے بعد بھی مقامی باشندوں کو نیست و نابود کرنے کی مہم جاری رکھی۔ (13)

مہا بھارت کی کہانی کو جس طریقے سے بھی ترتیب دیا گیا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس (فرضی یا حقیقی) جنگ سے کئی سو سال بعد ٹیکسلا کے علاقے میں ہی سارے ہندوستان کی مور یہ شاہی حکومت کی بنیاد رکھی گئی۔ اس علاقے میں کئی طرح کے جنگجو رہتے تھے جو کرائے پر جنگیں لڑتے تھے۔ پانڈوؤں کی طاقت اسی طرح کے جنگ

جو دس سے ہی مل کر تشکیل پائی تھی۔ (14) اور انھوں نے کروکشر میں پنجاب کی حکومت پر قبضہ کیا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت گنگا جمنادو آبے میں ابھی بڑی طاقتیں نہیں بنی تھیں۔ اور حکومت کی جنگ پنجاب میں ہی لڑی جا رہی تھی۔

میکس ملر کا کہنا ہے کہ :

"ویدوں کے زمانے میں قدیم راجے اور شاعر وادی سندھ، پنجاب یا سبت سندھو میں ہی کھیل جمارہے تھے۔ گنگا میں بہت کم کھیتی باڑی ہو رہی تھی اور دکن کا اس وقت تک نام و نشان بھی نہیں تھا۔" (15)

ادھر یہ بات کرتے چلیے کہ ہڑپہ کے معاشرے کے خاتمے کے بعد کے چھ سو سال اندھیروں میں گم ہیں۔ مگر ویدوں کے زمانے میں جو نیا سماج تشکیل پا رہا تھا وہ کافی عرصہ تک پنجاب تک محدود رہا۔ اس زمانے میں پنجاب میں بہت سے پیداواری طریقے نظر آتے ہیں جن میں جنگل میں خوراک اکٹھی کرنا، مویشی پالنا اور کھیتی باڑی کرنا شامل ہے۔

جنگلوں میں خوراک اکٹھی کرنے والے ہڑپہ معاشرے کے باشندے تھے جو پنجاب کے سارے جنگلوں میں گھومتے رہتے تھے۔ مغربی پنجاب میں مویشی پالنے کا طریقہ غالب تھا کیونکہ اس علاقے میں بارش سال میں چھ انچ کی اوسط سے ہوتی تھی فصلوں کے لئے پانی نہیں تھا۔ لیکن ان علاقوں میں بھی ساری ملکیت آریا اور باہر سے آنے والے دوسرے لوگوں کے پاس تھی جبکہ ہڑپہ کے باشندے غلام تھے۔ راجاؤں کا حکمران طبقہ ہڑپہ کے لوگوں سے چرواہے کا کام کروا کر بڑے آرام سے زندگی گزار رہا تھا۔ مویشیوں کی چوری بھی اس زمانے میں ایک بڑا پیشہ تھا جس کی قیادت رسہ گیروں کے ہاتھ میں تھی۔

مشرقی، وسطی اور شمالی پنجاب میں زندگی کی بسراوقات کھیتی باڑی اور دوسرے پیشوں کی تشکیل سے کی جا رہی تھی۔ یہ بات سچ ہے کہ مویشی پالنے والے آریا لوگوں کو شروع میں کھیتی باڑی سے نفرت تھی۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس وقت یہ کام ہڑپہ کے قدیم

باشندے ہی کرتے ہوں گے یا ان کی نگرانی میں ہوتا ہوگا۔ مگر لگتا ہے کہ ایک دور میں آریا لوگوں کو بھی کھیتی باڑی کی طرف آنا پڑا۔ اور انھوں نے ہڑپہ کے قدیم لوگوں کی محنت اور علم کو تقریباً مفت استعمال کر کے نئی معیشت کو تشکیل دینا شروع کی۔ مویشی پالنے والے قبائلی سماج کے ٹوٹنے کے بعد آریائی لوگ طبقاتی طور پر منقسم ہو گئے تھے اور ان کی بڑی تعداد بھی کمزور طبقتوں میں آچکی تھی۔ غالباً یہ چھوٹے طبقوں کے لوگ ہڑپہ کی عورتوں کے بسائے خاندانوں کا حصہ بن کر نچلے پیشوں میں منتقل ہو گئے ہوں گے۔

لاہور سے آگے مشرقی پنجاب میں دس انچ سے زیادہ بارش ہوتی تھی اور یہاں زیر زمین پانی میٹھا بھی تھا اور نزدیک بھی۔ لوہے کے ملنے کے بعد پنجاب اور اس سے آگے بنگا جتنا وادی میں کھیتی باڑی میں اضافے کی وجہ ہڑپہ کے قدیم باشندوں کی محنت بھی تھی۔ یہ لوگ یا تو غلام تھے یا پاننی کے مطابق وہ صرف روٹی کھانے کے عوض پورا دن کام کرتے تھے۔ (16) دلچسپ بات یہ ہے کہ کھیتی باڑی کی سطح تک پہنچ جانے والے بہت سے قبیلے ابھی بھی مشترکہ سماج پر یقین رکھتے تھے۔ وہ فصل کی پیداوار کو بانٹ لیتے تھے اور قاتلو پیداوار کو باہر بیچنے کی بجائے جلا دیتے تھے۔ پنجاب کے شمالی پہاڑی علاقوں کی وادیوں (سوات وغیرہ) میں بھی کھیتی باڑی بہت اچھی تھی اور مختلف پیشوں کے ہنرمند لوگ بھی تھے۔ پاننی کے مطابق سوات کی خواتین کئی طرح کے کپڑے بنا کر بازار میں بیچتی تھیں۔ اس لئے ابتدا میں دار الحکومت گندھارا اور ٹیکسلا بنے لیکن بعد میں حکومتی امرکزیا لکوٹ جیسے شہر بن گئے۔ شمال کا زیادہ علاقہ بارانی تھا جہاں زرعی پیداوار کم تھی اس لئے چھ سو سال قبل سے یہ علاقہ بیرونی حملہ آوروں کے لئے کرائے کے جنگجوؤں کا علاقہ بن چکا تھا اور بہت عرصے تک ایسا ہی رہا۔

پنجاب میں کھیتی باڑی میں بہت زیادہ ترقی کی وجہ سے زیادہ پیداوار ہونے لگی گئی اس لئے بیرونی حملہ آوروں کے دلوں میں اس پر قبضہ کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ جب تک

فالتو پیداوار نہیں تھی کسی کو قبضہ کرنے کا لالچ نہیں پیدا ہوا تھا۔ اگرچہ زیادہ تر حملے پنجاب پر ہی ہوتے تھے لیکن تمام حملہ آوروں کی تمنا یہی ہوتی تھی کہ وہ گنگا جمنادادی کو بھی قابو کر لے کیونکہ یہ علاقے امیر تر ہو گئے تھے۔ لوہے کے استعمال کے بعد بہت سے آریالوگ گنگا جمنہ کے جنگلات کو فتح کر کے وہاں کھیتی باڑی کرنے (یا کروانے) لگ گئے تھے۔ گنگا جمنہ وادی میں کافی زیادہ بارش (اوسط چالیس انچ سالانہ) ہوتی تھی اور یہاں بہت جلد ترقی یافتہ زرعی نظام قائم ہو گیا تھا۔ اس کی بنا پر یہاں ذاتوں اور طبقات کی تقسیم بھی بہت جلد تشکیل پائی تھی اور بڑی سلطنتیں بھی بننا شروع ہو گئی تھیں۔ معاشی ترقی کے لئے ذاتی ملکیت کے اداروں کا مستحکم ضروری تھا جو کہ یہاں مضبوط بنیادوں پر تشکیل پانا شروع ہو گئے تھے۔ اسی سیاق و سباق کے تناظر میں کوسامبی کا کہنا ہے کہ پنجاب ترقی کی اس دوڑ میں اس لئے پیچھے رہ گیا کہ یہاں نئے معاشرے کے لئے لازمی ادارے نہیں بن سکے۔ (17)

مہابھارت میں کرشن کے بنیادی کردار سے معلوم ہوتا ہے کہ فکری محاذ پر جنگ بھی بڑے زوروں سے لڑی جا رہی تھی۔ جب پنجاب میں کھیتی باڑی کا نیا معاشرہ مضبوط ہونا شروع ہو گیا تو وہاں کے لوگوں کو ایک ایسے نظریے کی ضرورت تھی جس کے ذریعے مل جل کر ہم آہنگی اور امن سے رہا جاسکے۔ کسان اور کاروباری لوگ امن، راستوں اور کھیتوں کی حفاظت کی ہمیشہ حمایت کرتے ہیں۔ یہ کسانوں کی پیداوار اور کاروباری لوگوں کے کاروبار کرنے کے لئے بنیادی شرط ہے۔ اسی لئے پنجاب کے کھیتی باڑی کے علاقوں میں جنگجو اور حملہ آور ہیر و اندر کا نام زیادہ عرصہ مقبول نہ رہ سکا بلکہ یہاں اس کی بجائے کالے رنگ کے کرشن کی پوجا عام ہو گئی۔ کسانوں میں کرشن کے بھائی بالاک کی بھی بہت مقبولیت تھی جس کا نشان مل تھا۔ کالے رنگ کے کرشن اور اس کے بھائی بالے کا نام لڑنے بھڑنے کی بجائے امن کے ساتھ مویشی پالنے اور مل سے کھیتی باڑی کرنے کی علامت تھا۔ رگ وید میں کرشن کو بلا کے طور پر بھی پیش کیا گیا ہے اور دیوتا

بھی۔ وہ مقامی ناگ قبیلوں سے لڑتا بھی نظر آتا ہے اور اس کے برعکس بھی نظر آتا ہے۔  
بقول کوسامبی کا جب یونانی ان علاقوں میں آئے تو زیادہ تر علاقوں میں کرشن کی پوجا ہوتی  
تھی مگر پہاڑی علاقوں میں اندر کو زیادہ مقام دیا جاتا تھا۔ (18)

اس پس منظر میں دیکھیں تو نئی فکری خیالات کے لئے اٹھارہویں صدی میں  
وارث شاہ نے رانجھے کی صورت میں نئے کرشن کو تلاش کیا۔ تبدیل شدہ حالات کی وجہ  
سے رانجھے کو کالے کی بجائے سفید رنگ کا دکھایا گیا مگر اس میں باقی تمام صفات کرشن  
والی رکھی گئیں۔ پوری کلاسیکل پنجابی شاعری میں رانجھا کرشن کی طرح بھگوان ہے اور اس  
کے ذریعے ایک دفعہ دوبارہ قبیلوں، مذہبوں، ذاتوں اور طبقتوں کی تفریق کو ختم کرنے کی  
کوشش کی گئی۔ پنجاب کے شاعر اور گویے قبل از مسیح سے اس کردار کی تلاش میں تھے۔  
اسی لئے وارث شاہ کی کرشن کے انداز میں رانجھے کی کردار کشی نے اس کی تصنیف کو مقبول  
ترین سطح پر پہنچا دیا۔ لیکن تاریخی پہلو سے برہمن واد کی بالادستی کے قائل پنڈتوں نے  
کرشن کے کردار پر بھی قبضہ کر لیا اور اس کے اصلی تخلیق کاروں یعنی کالے رنگ کے  
شاعروں اور گویوں پر پابندی لگا دی کہ وہ اسے (یعنی ویدوں کو) پڑھ بھی نہ سکیں۔

## حوالہ جات:

- 1 Debiprasad Chattopadhyaya Lokayata, A Study In Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959
- 2 Ibid p
- 3 Prakash, Buddha. Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1964 pp 79-80
- 4 Ibid
- 5 Mahabharata , Book 01: ADI PARVA Section 122
- 6 Especially, O thou of faultless features, I, who am deprived of the power of procreation, having yet become desirous of beholding offspring, deserve the more to be obeyed by thee. O amiable one, joining my palms furnished with rosy fingers, and making of them a cup as of lotus leaves, I place them on my head to propitiate thee. O thou of fair looks, It behoveth thee to raise offspring, at my command, through some Brahmana possessed of high ascetic merit. For then, owing to thee, O thou of fair hips, I may go the way that is reserved for those that are blessed with children '

Valsampayana continued, Thus addressed by Pandu, that subjugator of hostile cities, the handsome Kunti, ever attentive to what was agreeable and beneficial to her lord, then replied unto him, saying, In my girlhood, O lord, I was in my father's house engaged in attending upon all guests. I used to wait respectfully upon Brahmanas of rigid vows and great ascetic merit. One day I gratified with my attentions that Brahmana whom people call Durvasa, of mind under full control and possessing knowledge of all the mysteries of religion. Pleased with my services, that Brahmana gave me a boon in the form of a mantra formula of invocation for calling into my presence any one of the celestials I liked. And the Rishi, addressing me, said, Anyone among the celestials whom thou callest by this shall, O girl, approach thee and be obedient to thy will, whether he liketh it or not. And, O princess, thou shall also have offspring through his grace'

O Bharata, that Brahmana told me this when I lived in my father's house. The words uttered by the Brahmana can never be false. The time also hath come when they may yield fruit. Commanded by thee, O royal sage, I can by that mantra summon any of the celestials, so that we may have good children. O foremost of all truthful men, tell me which of

the celestials I shall summon. Know that, as regards this matter, I await your commands' Hearing this, Pandu replied, O handsome one, strive duly this very day to gratify our wishes. Fortunate one, summon thou the god of justice. He is the most virtuous of the celestials. The god of justice and virtue will never be able to pollute us with sin.

The world also, O beautiful princess, will then think that what we do can never be unholy. The son also that we shall obtain from him shall in virtue be certainly the foremost among the Kurus. Begotten by the god of justice and morality, he would never set his heart upon anything that is sinful or unholy. Therefore, O thou of sweet smiles, steadily keeping virtue before thy eyes, and duly observing holy vows, summon thou the god of justice and virtue by the help of thy solicitations and incantations' Vaisampayana continued, Then Kunti, that best of women, thus addressed by her lord, said, So be it' And bowing down to him and reverently circumambulating his person, she resolved to do his bidding

- 7 Qadeem Hindustan ki Saqafat o Tahzeeb, tr. Balmakand Arsh Malisani, Taraqqi Urdu Board, New Delhi, p 115
- 8 Prakash, chapter 4
- 9 Ibid
- 10 Shoba, V. The Cult of Draupady
- 11 City to feel Karaga fervour tonight, Herald Deccan, April 18, 2011
- 12 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore p. 94
- 13 <https://en.wikipedia.org/wiki/Takshaka>
- 14 Ibid, Prakash, Buddha p 151
- 15 Muller, Max. India: What Can It Teach Us, Book Tree, 1999 p. 122
- 16 Agarwala, V. S. India As Known to Panini , Prithivi Parkashan, Varanasi, 1963
- 17 Kosambi, p 118
- 18 Ibid p 153
- 19 Kosambi, D. D. An Introduction to the Indian History, Popular Prakashan, 2nd edition, 2009, p 104



## انہی تشکیل: آریائی لوگوں یا ہڑپہ کے لوگوں کی ہنرمندی

ہم ہڑپہ والوں کی زبان کے بارے بات کرتے ہوئے والنز اور کیرپ کے حوالے سے بتلا چکے ہیں کہ آریا لوگ رگ وید کے پہلے سات سو سال مویشیوں میں ہی اضافہ کرتے رہے۔ مگر ہڑپہ کے معاشرے سے تعلق رکھنے والے قدیم دیہاتی لوگوں نے کھیتی باڑی کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ ان علاقوں میں خاص طور پر جاری رہا جہاں وقتاً فوقتاً سیلابی پانی آتا رہتا تھا یا پانی لگانے کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار کیا جاسکتا تھا۔ یہ لوگ شروع سے ہی آریائی لوگوں سے الگ تھے۔ کیونکہ کہتے ہیں کہ کھیتی باڑی میں استعمال ہونے والے تمام الفاظ غیر آریائی زبان سے تعلق رکھتے ہیں۔ (1) اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ہڑپہ کی تہذیب کی تباہی کے بعد ہڑپہ معاشرے کے قدیم باشندوں نے ہی کھیتی باڑی کے علم کو فروغ دیا۔ آریائی لوگ کھیتی باڑی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اور وہ مویشی (گائیں) پالنے پر فخر کرتے تھے۔ بیرونی علاقوں سے آنے والے لوگ کھیتی باڑی کو گھنیا کام سمجھتے تھے۔ مشہور تاریخ دان بریفالٹ نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آریائی لوگوں کے آنے کے بعد کی تاریخ دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے گھوڑوں اور رتھوں کے ساتھ پنجاب پر قبضہ کر کے یہاں کے لوگوں کو غلام تو بنالیا مگر معاشرے کے بنیادی پیداواری طریقوں میں مقامی لوگوں کا بڑا ہاتھ تھا۔ پیداواری طریقوں کو تبدیل کرنے کا مطلب انسانی ضروریات کی نئی چیزیں بنانا ہے۔ اگر شہروں کو

بھی بسایا جائے تو ان کا نظام بھی اسی وقت چلتا ہے جب لوگوں کی ضرورتوں کے مطابق چیزیں بنا کر منڈی میں لانے کا نظام ہو۔ لوگوں کے پیروں کے جوتوں سے لے کر سر کی پکڑی تک، تمام اشیائے ضروریات کارگیر اور ہنرمند بناتے ہیں۔ یہ کارگیر اور ہنرمند لوگ نخلی ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے۔

پاؤں کی جوتی کو ہی لے لیں۔ یہ چمڑے سے تیار کی جاتی تھی۔ پہلے شور چمار چڑا ہمار کر موچی کو دیتا تھا تو جوتی تیار ہوتی تھی اور اگر یہ لکڑی کی ہوتی تھی تو ترکھان بناتا تھا۔ کھیتی باڑی کے تمام اوزار لوہار، برتن کھہار، زیور سنار اور کپڑے چلاہا بناتا تھا۔ کھیتی باڑی کے علاوہ ضرورت کی تمام اشیائے صرف کمی لوگ بناتے تھے۔ اس بات پر بہت فخر کیا جاتا ہے کہ اس علاقے کی سندھی ملل ساری دنیا میں مشہور تھی۔ مگر اس کو بنانے والوں کا ذکر نہیں کیا جاتا کہ ان کے بنانے والے جو لہے تھے جو کام کرنے والی ذاتوں میں سب سے نیچے شمار ہوتے تھے۔ (2) ہمارے دور تک ان کے بارے میں جگتیں مشہور تھیں۔ "جلاہے دیاں مشکریاں ماں بہن نال"۔ مطلب جو لہا مذاق بھی اپنی ماں بہن کے ساتھ ہی کرتا ہے۔ پانی کی تحریروں سے بھی مفلوم ہوتا ہے کہ مل چلانے والے لوگ بھی نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ (3) اس کا مطلب ہے کہ برہمنوں اور کھستری جیسے حکمران طبقوں کا پیداواری طریقوں کو تبدیل کرنے میں کوئی خاص حصہ نہیں تھا۔

ہڑپہ کی پرانی تہذیب میں کھیتی باڑی اور ہنرمندی کے دوسرے کاموں میں بہت پیش رفت ہو چکی تھی۔ اگر غور کیا جائے تو روزمرہ کے استعمال کی اشیاء بنانے کی بجائے مویشی پالنا، گائیکی، حمدیہ (مذہبی تعریفی) نظمیں یاد کرنے، ہزاروں لوگوں کا شجرہ نسب یاد کرنے کے مقابلے میں بہت آسان کام ہے۔ یہ سارے ہنر ہڑپہ کی تہذیب کے کالے رنگ اور موٹے ہونٹوں والے لوگوں میں ہی کیوں پائے جاتے تھے اور ان کو کہاں سے ملے تھے؟ بعد میں ہنرمندی کے سارے کام بھی ان لوگوں نے کئے جن کا تعلق کام کرنے والی ذاتوں سے تھا۔ مثال کے طور پر ٹوٹی ہوئی ہڈی کے اوپر پلستر کرنے کا ہنر کھہاروں نے دریافت کیا۔ جنگ میں ٹوٹے ہوئے ناک کو سیدھا کرنے کے لئے سرجری کا ہنر نائیوں

نے دریافت کیا۔ (4) یہ سارے ہنر آریائی لوگوں کو نہیں آتے تھے بلکہ ہڑپہ کی تہذیب کے یہ لوگ بہت قدیم وقتوں سے اس بارے میں معلومات رکھتے تھے،

یہ عجیب بات ہے کہ گنگا جمن کی وادی میں برہمن واد کے تسلط میں اضافے کو سنہری دور کہا جاتا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ لوہے کی دریافت کے بعد گنگا جمن میں گھنے جنگلات کا صفایا کر کے کھیتی باڑی میں بہت اضافہ ہوا۔ کیونکہ یہاں چالیس انچ اوسط سے بارش ہوتی تھی۔ مگر اس ترقی میں زیادہ ہاتھ ہڑپہ کے مقامی غلام بنائے گئے لوگوں کی معلومات اور محنت کا تھا۔ جیسے جیسے پیداوار میں اضافہ ہوتا گیا ویسے ویسے برہمنوں اور کھشتریوں کے کام نہ کرنے والے طبقوں میں اضافہ ہوتا گیا اور انھوں نے اپنے بچاؤ کے لئے پیداواری طبقے کے لئے سخت سے سخت قوانین کا نفاذ کرنا شروع کر دیا۔ یہ کلاسیکل مثال ہے کہ پیداواری طبقے جیسے جیسے بھاری پیداوار کرتے تھے ویسے ویسے ان کی غلامی میں اضافہ ہوتا تھا۔ تاریخ کے سب طالب علم جانتے ہیں کہ آریائی لوگ کھیتی باڑی کو گھٹیا اور بچ ذاتوں کا کام سمجھتے تھے۔ متوسمندی میں برہمنوں کے لئے کھیتی باڑی کرنا منع ہے۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو کس طرح یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ فصلوں میں اضافہ آریائی لوگوں کی وجہ سے ہوا۔ مور یہ بادشاہت سے لے کر تیسری چوتھی صدی تک زیادہ حکمرانی بدھ مت اور جین مت کے ماننے والے حکمرانوں نے کی۔ یوں لگتا ہے کہ برہمن تسلط کے اضافے کے ساتھ یا تو معاشی ترقی رک گئی یا کم ہو گئی۔ اسی لئے پہلی صدی سے لے کر دسویں صدی تک ہندوستان کی ترقی میں صفر فیصد اضافہ ہوا۔ (5)

ظاہر ہے کہ ان زمانوں کی تاریخ بھی زیادہ تر برہمنوں نے ہی لکھی ہے۔ اس لئے وہ اس دور کو سنہری دور لکھتے ہیں تو درست ہی لکھتے ہوں گے۔ کیونکہ وہ دور ان کے لئے سنہری ہی تھا۔ وہ دو چار ڈراموں، جنسی ہنر مندی پر لکھی کا ماسو ترا جیسی پست درجے کی کتاب کو بڑھا چڑھا کر اپنے دور کو سنہری کہتے ہیں۔ مگر غور سے دیکھیں تو مندروں کے علاوہ انہوں نے کونسی یادگار پیچھے چھوڑی ہے۔ وہ رگ وید میں چھوٹی چھوٹی حمدوں سے شروع ہوئے تھے اور صدیوں تک قربانی کی رسموں میں اضافے میں لگے رہے۔

برہمن واد کے تسلط کے زمانے میں ہندوستانی معیشت میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔ دوسرا اس دور میں ذات پات کے نظام کے ذریعے عام لوگوں اور عورتوں کا جو برا حال ہوا وہ اس سے پہلے کبھی نہیں تھا۔ عورتوں کے معاملات کو ہی دیکھ لیں۔ کس طرح اس دور میں بچپن کی شادی، بیوہ کو معاشرے سے نکالنا، اور سستی جیسی رسومات میں اضافہ ہوا۔ مرد کے مرنے کے بعد عورت کو معاشرے سے نکالنے اور سستی کی سزا میں اضافہ اس لئے کیا گیا کہ کوئی عورت اپنے مرد کو زہر دے کر مارنے کی کوشش نہ کرے۔ برہمنوں کے تسلط میں عورتوں کو کڑی سے کڑی سزا دے کر ہی مرد کو پر میثور (بھگوان) کے درجے پر فائز کیا جاسکتا تھا۔ اس دور کا فائدہ برہمن اور کھشتریوں کے ایک چھوٹے سے معاشرتی طبقے کو ہی پہنچتا تھا۔ آبادی میں پچاس فیصد عورتوں اور باقی ذاتوں کے لوگوں کو شامل کر لیں تو اس دور میں نوے فیصد لوگ مشکل حالات کا سامنا کر رہے تھے۔ اگر تاریخ کو برہمنوں کی بجائے عام لوگوں کی آنکھ سے دیکھا جائے تو یہ سنہری دور نہیں تھا بلکہ دوسروں پر زیادہ سے زیادہ ظلم ڈھانے کا زمانہ تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ہندوستانی معاشرہ اندر سے اتنا کھوکھلا اور کمزور ہو چکا تھا کہ چند ہزار مسلمان جنگجوؤں نے بڑی آسانی سے اس ملک پر قبضہ کر لیا اور سات سو سال تک حکومت کی۔

آریائی لوگوں کی آمد سے ایک ہزار سال بعد تقریباً چار سو سال قبل از مسیح میں پانینی نے سنسکرت کی گرامر لکھتے ہوئے جن اشیاء کا ذکر کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے تک کھیتی باڑی، مصنوعات، بیوپار اور ساہوکارے کا نظام بہت زیادہ آگے بڑھ چکا تھا۔ (8) چونکہ پانینی گرامر لکھ رہے تھے اس لئے ان کی تحریر سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان کی بتائی مصنوعات میں سے کون سی پنجاب میں تیار ہوتی تھیں اور کون سی دوسرے علاقوں میں۔ ذیل میں ہم پانینی کے بتائے معاشرے سے مختصر خاکے اور خصوصاً ان مصنوعات کی فہرست بنائیں گے جو پنجابی الفاظ کے قریب قریب ہیں۔ اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت میں یہ الفاظ مولوہ زبان کے راستے سے آئے۔ اس جگہ کیوپر کی بات

درست معلوم ہوتی ہے کہ یہ الفاظ معاشرے کے نچلی سطح کے طبقوں کے میل ملاپ سے ان لوگوں کی وجہ سے آئے جن کو مولوہا اور سنسکرت دونوں زبانوں پر عبور حاصل تھا۔

پانینی کے مطابق کچھ شودر آریائی معاشرے میں بھی رہتے تھے جس کا مطلب ہے کہ مقامی باشندوں میں کچھ آزاد لوگ بھی تھے۔ آریائی بستیوں میں رہنے والے شودروں میں سب سے نچلا طبقہ چنڈال (چمار) لوگوں کا تھا جو مردہ جانوروں سے متعلقہ کام کرتے تھے۔ شودروں کا ایک گروہ ایسا تھا جس سے قربانی کے وقت خصوصاً "بیج" کروایا جاتا۔ ظاہر ہے یہ گانے والے لوگ تھے جو اب میراثی کہلاتے ہیں۔ شودروں میں ترکھان، لوہار، دھوبی، اور جلاہے تھے۔ کچھ شودر اچھوت تھے جو الگ الگ برتنوں میں کھانا کھاتے تھے۔ اس دور میں قرضے میں جکڑا شخص اپنے آپ کو غلام کے طور پر بیچ سکتا تھا۔ اور پھر قرضہ اٹار کر دوبارہ آزاد ہو سکتا تھا۔ بالائی طبقے میں عورتیں پردے کے پیچھے رہتی تھیں، کنواری عورت کو کماری، کسوری کنیا کہتے تھے۔ کنواری عورت کے بیٹے کو کرینا کہتے تھے۔ بیوی کو جینی کہتے تھے۔

پانینی کے زمانے میں ایسی زمینداریاں تشکیل پا چکی تھیں جن کے مالک مزدوروں سے کام کرواتے تھے، اور محنت میں ان کو اشیائے خورد و نوش دیتے تھے۔ کام کرنے والے کے مقام کا تعین ان کو دی جانے والی اشیائے خورد و نوش کی مقدار سے کیا جاتا تھا۔ اس زمانے میں غلام عورت پانچ یا دس گھوڑوں کے برابر بیچی جاتی تھی۔ پنجاب میں جہلم اور راوی کے درمیان دو بڑے قبیلے شور کوٹ کے اوسی نار اور سیالکوٹ کے مدرا تھے یہ جو کھا کر گزارا کرتے تھے جبکہ ساہیوال، ملتان وغیرہ میں رہنے والے داہیکا لوگ دودھ کے شوقین تھے۔ اور گچی لسی دکانوں پر بیچی جاتی تھی۔

## پانی کی بتلائی ہوئی بعض اشیاء کے نام معیشت: کرشی: کھیتی

وہی کاٹھ "واہتا": ہل، ہالی، ہلیاتی، سہالک: اچھے ہل والا، درہالی: بدتر قسم کا ہل رکھنے والا، ہل کے تین حصے، ایٹا: لکڑی کا لمبا حصہ، پوترا: مڑیا ہوا حصہ، اور کسی: پھلا، ہالیکا یا -سریکا: ہل چلانے والے نیل، یوگا: جولا، یوترا: جوترا، اہالی: جس کے پاس ہل نہ ہو، فصل کاٹنے کے لئے رگ وید میں داترا کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔ جبکہ پانی نے لاوترا کا لفظ استعمال کیا، لاونا: فصل کاٹنا، ابھی لاوا: فصل کاٹنے والا، لاوا کاہہ: کاٹی ہوئی فصل میدان میں اکھٹی کرنا اور چھجوں سے صفائی کرنا، زمین کی تقسیم، کشترا: زمین کٹے میں، کرشا: قابل کاشت رقبہ، ہالیا: جہاں کاشت کی جائے، کانڈا: زمین کی پیمائش کا پیمانہ، کمکارا: کام کرنے والے، آند: اناج کھانے والا، معلوم ہوتا ہے اسی سے آند لطف اور مزے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔

## مویشی

مویشیوں کی عمر دانتوں، سینگوں اور پھن سے پیمائش کی جاتی، دوندن: دانتوں والا مویشی، بوسا: بھوسا، توڑی، پانی اور کوٹلیہ مویشیوں کو نمک دینے کا بتاتے ہیں جو موجودہ زمانے تک رائج ہے، گوترا: گائیوں کا اصطبل، گوترا سے ہی لفظ گوترا بنا۔

## فصلیں

کھائے جانے والی جنس کو 'ان' کہتے تھے جن کو اب اناج کہتے ہیں بنیادی فصل جس کی سب سے زیادہ پیداوار ہوتی تھی وہ یاوا (جو) اور یارانی (جو کی گھٹیا قسم) تھی۔ دالوں میں مگا (مونگ)، ماشا (ماش)، اس کے تل، انو (سوانگ، چینا) مسور، کد اور نل کا ذکر ہے۔ پھلوں میں آمرا (آم) جبو (جامنوں) کا ذکر ہے

ڈشتر: یاداگا (جو کا دلہ)، یاداگا (کٹے ہوئے جو پانی یا دودھ میں ابال کے)، سکتو (ستو)، اور میٹھی اشیاء میں شہد، گڑ اور شکر

سبزیاں: ساکا (ساگ)، بھاجی (سبزیوں کے معنی میں)، مولی، اور رک

زیور: انگلیا (انگوٹھی)، کارنیکا (کانٹے)، لالاٹکا (ٹکا) کبا (کلب)

جانور: مرگا (ہرن)، ہستن (ہاتھی)، سند ہستیکا (ہاتھیوں کا ریوڑ)، اشتر (اونٹ)، خچر، = اسواسیاتی تے ہرانا (اس کا مطلب شادی کی سلامی بھی ہے)، خارا (گدھوں کا اصطل)، اجا (بکری)، اجاکا (بکریوں کا ریوڑ)، اجاوی (بکری، بھیڑ) کولیکا (راجہ کا پالتو کتا)، گکورا (کتے کا بچہ)

پرندے: چٹاکا (چڑیا)، میورا (مور)، ککوتا (مرغ)، دھٹکا (کوا)، سیانا (باز)، نکولا (نیولا)، ائی (سانپ)

کپڑے۔ چرا، چیل (چولا، لبادا)، چوارا (بدھ بھکشو کا پہننے والا لبادہ)، ریشم، لینن، اورانا (اونی)، کارپاسا (کپاس سے بنے کپڑے)، اترلیا، (اوپر پہننے والا، قمیض)، انترلیا (دھوٹی)، پروارنیا (پرناء، رومال)۔ کبلا (کبل)، کبلا کاراکا (کبل بنانے والا)، پرواراء، پانڈو کبلا، پانیا کبلا (کبل کی کٹی قسم) پانیا کبلا (پانچ سیر وزن والا بازاری کبل)، پانڈو کبلا (امیروں کے لئے بنایا گیا کبل، شاہی نشستوں کے لئے، اندر کے تخت اور ہاتھی میں بچھانے کے لئے۔ یہ گندھارا میں بنایا جاتا جو اس صنعت کے لئے مشہور تھا)۔ ساوتی کبلا (یہ عورتیں بناتی تھیں، یہ سوات کے علاقے کا نا اور توڑ والی میں بنتا تھا)،

درخت: وانا (جنگل)، سیندنا (سوانجنا)، کریرا (کری)، سریشا (شرینہ) ورننا (ون)، سامی (جھنڈ)، پیلوٹالا (ٹالی)، جمبو (جامن)، سپندانا (صندل)

دھاتیں: ہیرانیا (جاتا روپا) سونا، کانسیا (کانسی)، لاہٹاسا (تانبہ) مانی (موتی)، لومٹاکا (لعل)

کی: کام کرنے والے: گاؤں میں پانچ کام کرنے والے لازمی ہوتے تھے۔ کہار، لوہار، ترکھان (ترکھاشا و دھاکا) نائی اور دھوبی

ترکھان: اپنی جگہ پر کام کرتا تھا اور اسے فصل میں سے حصہ ملتا تھا۔ ہانویا (جولہا)، آدایا (کھڈی)، تنڑا (انائی) تنڑا کا (کھڈی سے بنا ہوا کپڑا یا کبل)، دھنڈھارا (کمان بنانے والا)، یہ ٹالی کی لکڑی سے بنائی جاتی تھی۔ راجا کا (بروالہ، رنگرنہ، یہ ٹیل سے اور کنوئیں کی کالی مٹی سے رنگا کرتا تھا۔ خاناکا (خانوں میں کام کرنے والا)۔ کام کرنے والوں میں تیلی کا ذکر نہیں تھا اور لطف کی بات یہ ہے کہ اب تک جنوں کے دیہاتوں میں تیلی کا ذکر نہیں ہوتا۔

شراب کی اقسام: میداکا، پرانا، اسادا، ارشٹا، میریا اور مدھو، کاپسی سے انگور منگوایا جاتا تھا اور انگور سے شراب بھی بنتی تھی۔ شراب کشید بھی کی جاتی تھی۔

دوسرے الفاظ: درسنا (شیشہ)، انجانا (سرمہ)، مالا، گندھا (خوشبوئیں)، ڈنڈا، انی، اپنا (جوئیاں)، گسیا، گریہا (گھرا)، راجہ سبھا، چھتری سالا (لڑکیوں کا ہاسٹل)، نشادیا (ریسٹ ہاؤس)، دوارا (شہر کا گیٹ)، نرنگی (ناچ)، گیانا (راگی)، وداکا (سازندے)، گرہا (گھرا)، کوٹھکا (کوٹھا)، اہٹا (ایسٹوں سے بنا ہوا)، چھدس (چھت، چھترا)، پانیہ (دکان کا سامان)، کھنڈا (کھاٹ، چارپائی)، کوندی (پتھر کا پیالہ)، کولالہ (کمہار)، سرپا (ٹوکری)۔

ہم نے جو الفاظ لکھے ہیں وہ بہت کم ہیں، اور صرف مشرقی پنجاب کی زبان اور اس میں جانے پہچانے والے الفاظ لکھے گئے ہیں۔ اگر پانینی کی بیان کردہ اشیاء کے حوالے سے الفاظ کو (ہریانہ سے سندھ) تک پورے پنجاب میں تلاش کیا جائے تو بہت بڑی کتاب مرتب ہو سکتی ہے۔ مگر مشرقی پنجاب کی زبان میں پانینی کے جتنے الفاظ آگئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں کھیتی باڑی، کاروبار، اور موجودہ استعمال کی جانے والی زیادہ اشیاء آچکی تھیں۔

پانینی کے استعمال کئے ہوئے پیداواری اشیاء کے بہت سے الفاظ رگ وید میں بالکل نہیں ہیں اور باقی ویدوں میں بھی بہت کم ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سے الفاظ باہر سے آنے والوں نے مقامی لوگوں سے مستعار لئے۔ اگر کھیتی باڑی اور دوسری



معنومات خلی ذاتوں کے مقامی لوگ تیار کر رہے تھے تو یہ الفاظ بھی ان کی طرف سے آئیں ہوں گے۔

اگر پانینی کے دور میں پنجاب کا جائزہ لیا جائے اور خاص طور پر سکندر کے حملے کے وقت موجود سلطنتوں کے بارے میں تحقیق کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں مختلف مقامات پر بڑے شہر اور مراکز بنا شروع ہو گئے تھے۔ ٹیکسلا میں علم کے ایسے بڑے مراکز بن چکے تھے جہاں کوئلیہ بھی تعلیم دے رہا تھا۔ اور چندر گپت موریا جیسے طالب علم وہاں تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ سکندر کا مقابلہ کرنے والے راجہ پورس کی فوج سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان سلطنتوں میں اتنی معاشی ترقی ہو چکی تھی کہ اتنی بڑی فوج کے اخراجات ٹیکسوں کے ذریعے پورے کئے جاسکتے تھے۔ اگر پورس کی فوج دس ہزار بھی ہو تو اتنی بڑی فوج کے کپڑوں، خوراک، اور ہتھیاروں کے لئے کافی وسائل کی ضرورت ہوتی ہوگی جو کہ ظاہر ہے پوری ہو رہی ہوگی۔ اتنے سارے وسائل مولشی پالنے والے معاشرے سے اکٹھے نہیں کئے جاسکتے تھے۔

چندر گپت موریا کوئی خاندانی بادشاہت کے تخت پر نہیں بیٹھا تھا۔ اس نے کوئلیہ کی مدد سے فوج کو جس طریقے سے اکٹھا کیا اس سے بہت سے اندازے لگائے جاسکتے ہیں۔ یہ تو ثابت ہے کہ شمالی پنجاب میں ایسے کرائے کے جنگجو دستیاب تھے جن کو چندر گپت موریا نے اکٹھا کیا۔ شمالی پنجاب میں کرائے کے جنگجوؤں کی بھاری تعداد کے بارے میں پرکاش بدھاکا کہتا ہے کہ:

”ہمیں پانینی اور کوئلیہ سے یہ معلوم ہے کہ شمالی پنجاب ایسے جنگجوؤں سے بھرا ہوا تھا جو کرائے پر دستیاب تھے۔ یہ اپنے ہتھیاروں اور اپنے پیشے پر گزارا کرتے تھے۔ اور ان راجوں کے لئے جنگ میں حصہ لیتے جو ان کو بہتر معاوضہ دے سکیں۔ اس طرح کے بے شمار تابعدار راجاؤں سے بڑی رقومات مانگتے تھے اور راجہ ان جنگجوؤں کو بہت کچھ دینے کا مظاہرہ کرتے تھے۔ میگاس تھیسز نے بہت وضاحت سے لکھا ہے کہ ایران اور ہندوستان (پنجاب) سے کرائے پر خدمات دینے والے جنگجو بھرتی کئے جاتے تھے۔ (6)

اگر چند رگت مور یہ نے کرائے پر خدمات دینے والے جنگجو بھرتی کئے تو ظاہر ہے اس کام کے لئے کسی طرف سے رقم کی فراہمی ہو رہی ہوگی۔ پانینی نے ساہوکار نظام کا بہت ذکر کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وافر مقدار میں سرمایہ موجود تھا اور کافی سرمایہ دار موجود تھے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے لوگوں نے چند رگت مور یہ جیسے افراد کو رقومات دی ہوں گی۔ اس کے علاوہ پنجاب میں جین اور بدھ بھکشوؤں جو گیوں اور طالب علموں کی بہت بڑی تعداد تھی۔ ان سب کی پرورش کے لئے بھی بہت بھاری مقدار میں قاتو پیداوار چاہیے تھی جو پنجاب میں پیدا ہو رہی تھی۔ پانینی اور کوٹلیہ نے ٹیکسلا میں چار سو سال قبل مسیح تعلیم دینے کی کوشش کی اس سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس وقت اس علاقے میں پیداواری نظام اتنی ترقی کر چکا تھا اور اتنی زیادہ پیداوار کر رہا تھا کہ دانشوروں کے اتنے بڑے طبقے کی پرورش کر سکے۔ اگر پنجاب میں معاشی ترقی کو دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہاں گندھارا (ٹیکسلا سے افغانستان تک) کے علاقے میں کھیتی باڑی سے زیادہ ترقی یافتہ مصنوعات (کمل وغیرہ) بننا شروع ہو چکی تھیں۔ بنوں میں پرانی کھیتی باڑی کے نشان ملتے ہیں۔ اور سوات میں گیارہ سو سال قبل مسیح میں کاشت ہوا ایک کھیت ملا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ وہاں چاول اگائے جا رہے تھے اور بھینوں کو پالتو بنایا جا چکا تھا۔ (7)

پانینی کی بتلائی اشیاء اور اس زمانے کے معاشی حالات کے اشاروں کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب کے دیہاتوں میں کھیتی باڑی کا نظام بہت پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہو چکا تھا۔ مشرقی، وسطیٰ اور مغربی پنجاب میں آبادکاروں کے کھیتی باڑی کے طریقوں کو دیکھیں تو ٹماٹر اور آلو کے علاوہ باقی تمام فصلیں، سبزیاں اور پھل پیدا کئے جا رہے تھے۔ تمباکو سترھویں صدی میں آیا اور ٹنڈاں والا کنواں بھی مسلمانوں کے دور میں متعارف ہوا مگر پانینی کا کہنا ہے کہ اس دور میں کنوؤں میں سے بوکیوں کے ساتھ پانی نکالنے کے لئے نل استعمال ہو رہے تھے۔

مور یہ شاہی کے اختتام پر پنجاب میں ٹیکسلا کی جگہ سیالکوٹ بڑا شہر بن گیا۔ سیالکوٹ کے پرانے نام سکالا یا سکالہ بتائے جاتے ہیں۔ یہ مہا بھارت میں مدر اقبیلے کا مرکز

تھا۔ جو پنجاب اور راوی کے درمیان والے حصے میں بستا تھا۔ (8) معلوم ہوتا ہے اس حصے میں (گجرات اور گوجرانوالہ کو ملا کر) کھیتی باڑی اور مصنوعات سازی کو ایک منفرد طریقے سے ترقی ملی۔ سیالکوٹ سے جڑے جموں اور کشمیر میں پیداوار کا طریقہ کافی تبدیل ہوا۔ یہی وجہ سے کہ ڈمی میٹریاس سے لے کر راجہ مندر تک یونانی راجاؤں نے سیالکوٹ کو اپنا پایہ تخت بنایا۔ اس کے بعد 510 میں ہن بادشاہ مہر گل نے سیالکوٹ کو اپنا مرکز بنایا۔ راجہ مندر کے وقت سیالکوٹ ایک بہت بڑا شہر بن گیا تھا جہاں بنارس کی ململ سے لے کر ہیرے جوہرات بازاروں میں بک رہے تھے۔ ہر طرح کے عالم فاضل اور دانشور یہاں موجود تھے۔ راجہ مندر بدھ مت کا پیروکار بن گیا تھا اور اس کے بعد پنجاب میں آنے والا مشہور مہاراجہ کنشک بھی بدھ مت کا پیروکار تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت پنجاب میں لوگ طبقاتی نظام میں تقسیم ہو چکے تھے۔ مگر حکمران طبقے برہمن بالادستی والا ذات پات کا نظام تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اگر ان راجاؤں کو ذات پات کے مذہب کی پیروی کے بارے کوئی ڈر ہوتا تو وہ بدھ مت کے پیروکار نہ بنتے۔ راجہ مندر کے دور میں معاشی ترقی اور شہر کی خوشحالی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو لوگوں میں کافی مقبولیت حاصل تھی۔ جب اس کی وفات ہوئی تو اس کی جلی ہوئی راکھ کو معاشرے کے بہت سے حصوں میں بانٹا گیا تھا۔ (10)

اس علاقے میں آریائی لوگوں کے آنے کے بعد عورتوں کے مقام میں تنزلی کا تذکرہ ضروری ہے۔ ہڑپہ کے قدیم باشندوں اور آریائی لوگوں کے ملاپ سے جب کھیتی باڑی اور مصنوعات سازی میں اضافہ ہوا اور پیداواری نظام میں حصہ نہ لینے والے طبقات کا اضافہ ہوتا گیا تو عورت کے سماجی مقام کی تنزلی میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ جنوں کے سماج میں عورت کا مقام کافی پست تھا اس علاقے میں ایک راجپوت نے اپنی بہن یا بیٹی کو چلی ذات کے ایک شخص کے ساتھ بھاگنے کی کوشش میں تور میں جلا کر ہلاک کر دیا تھا۔ جنوں کے کچھ قبیلوں میں (ان کے اپنے بتانے کے مطابق) لڑکی کو پیدا ہوتے ہی زمین میں دفن

کرنے کا رواج تھا۔ مگر کہیں کہیں ہڑپہ کے مادری سماج کی جھلکیاں بھی ادبی روایات میں نظر آتی ہیں۔

دمودر داس نے سولہویں صدی میں ہیر لکھی جس میں ہیر ایک جنگجو عورت ہے جو گروہ بنا کر مردوں سے لڑتی ہے۔ اٹھارہویں صدی کے وارث شاہ کی ہیر ایک گھریلو عورت ہے جو دمودر کی ہیر جیسا کوئی کام نہیں کرتی۔ معلوم ہوتا ہے کہ پیداواری نظام میں جیسے جیسے پیش رفت ہوئی عورت کا سماجی مقام پست ہوتا گیا۔ ہندو سماج میں چھوٹی عمر کی عورتوں کی شادی ہونے لگی۔ سنی کا رواج عام ہو گیا اور بیوہ کی دوسری شادی پر پابندی لگ گئی۔ (11) ہڑپہ کے معاشرے کی باقیات میں پرانے خانہ بدوش عورتوں کی آزادی کا کافی ذکر کیا جاتا ہے۔ مگر دیکھا گیا ہے کہ خانہ بدوش عورتیں چھوٹے موٹے کھلونے اور سنگار کی دوسری مصنوعات بنا کر دیہاتوں میں بیچ لیتی تھیں مگر ان کے مردوں کو کوئی کام نہیں ملتا تھا۔ کمانے والی ہونے کی وجہ سے ہو سکتا ہے کہ خانہ بدوش عورتوں کی آزادی کی وجہ معاشی ہو۔

آریائی لوگوں کو گائیں پالنے کے ساتھ ساتھ اپنے برتر مذہب، اپنی عبادتوں اور اپنی حمدیہ نظموں پر بہت ناز تھا مگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی آہستہ آہستہ ہڑپہ کی گائیکی کے فن نے غلبہ حاصل کیا۔ ابتدا میں آریا قبیلے کی عبادتوں (جس کو یگ یا تاج کہتے تھے) کا فریضہ قبیلے کے بزرگ لوگ کرتے تھے اور ابھی پیشہ ور پر وہت وجود میں نہیں آئے تھے۔ (12) اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنے والے آریائی لوگوں میں سے ہی کچھ لوگ حمد لکھتے تھے (جنہیں وید کہا گیا) اور ان کے اندر ہی فکری دھارے میں ارتقا ہوا یا ان کے معاشرے میں تشکیل کردہ مذہب کو قبولیت حاصل ہونے کے بعد پر وہت آنے شروع ہوئے۔ اس بارے میں کچھ تاریخ دانوں نے ب کہا ہے کہ بعد میں آنے والے آریائی لوگ پہلے آئے ہوئے آریائی لوگوں کو اچھا تسلیم نہیں سمجھتے تھے اور ان کو خالص نسل تسلیم نہیں کرتے تھے۔ (13) پہلے آئے ہوئے آریائی

لوگوں اور بعد میں آنے والے آریائی لوگوں میں تفریق کے بارے تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔

تاریخ کے اپنے ارتقا کے اصولوں کے مطابق کھیتی باڑی مویشی پالنے والے سے آگے کی ترقی یافتہ منزل ہے اور آخر کار باہر سے آنے والوں کو بھی اس نظام میں شامل ہونا پڑا۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ پرانے قبیلوں کے نظام کو کھیتی باڑی نے بھی توڑا ہوگا۔ آہستہ آہستہ قبیلوں کے مشترکہ نظام کے ٹوٹنے کے بعد جب ایک خاص نسل کے راجاؤں نے حکومت کرنا شروع کر دی تو قبیلوں کی طبقاتی تقسیم میں "تج" کرنے والے بھی علیحدہ پیشہ ور گروہ کی صورت میں سامنے آ گئے۔ اور عبادت کرنے والوں کو "بجمان" کہنا شروع ہو گئے۔ جیسے پہلے بتایا گیا کہ "تج" کا کام ہڑپہ کے قدیم باشندوں میں موجود گویوں کے سپرد کر دیا گیا۔ ان لوگوں کو عام طور پر میراثی کہا جاتا ہے۔ پانینی نے بھی "تج" کرنے والوں کو شودروں کی کام کرنے والی ذاتوں میں شمار کیا ہے۔ (14) اس لئے یہ ثابت ہے کہ گانے والے میراثی قدیم زمانے میں "تج" (وید گا کے سنانا) کرتے تھے۔ اور قربانی کی رسموں میں منتر گا کر پڑھتے تھے۔ اس پس منظر کی وجہ سے پنجاب میں کلاسیکل راگوں کے ساتھ ساتھ رنگ منج کافن بھی میراثی خاندانوں کے پاس رہا۔ پکھاوجی، ڈاڈھی، ڈوم، کلال بھاٹ اور بہروپے معاشرے میں الگ الگ طریقوں سے اپنے فن کا مظاہرہ کرتے تھے۔ اب تک ان فنون پر ان کی اجارہ داری رہی ہے۔ شیعافوں کے لئے نوچے اور مرثیے بھی یہی پڑھتے ہیں اور پنجاب کے گردواروں میں راگی بھی میراثی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر طفیل نیازی اور استاد غلام حسین شگلن کے والد بھائی لال محمد گردواروں کے راگی تھے۔ مسلمانوں میں نعتیں تو شاید یہ نہیں پڑھتے تھے مگر توالی اور گانے والے کام یہی کرتے تھے۔ اگر شمالی ہندوستان میں خاص طور پر پنجاب (گویوں کے بڑے گھرانے زیادہ تو پنجاب سے تھے) کے کلاسیکل رنگ کو دیکھا جائے تو کچھ باتیں سامنے آتی ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ کلاسیکل راگ کو 'پکا' راگ مانا جاتا ہے باقی سب گانوں کو کچا مانا جاتا ہے۔ بچے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو اسی طرح کے اصولوں کے مطابق استوار کیا گیا ہے

جیسے ہندو عبادت میں رسموں کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرا بچے راگ کی تعلیم کیلئے بڑی محنت اور طویل عرصے تک کاریاض کرنے کے بعد اس پر عبور حاصل کیا جاتا ہے۔ بچے راگ کا گانے والا طویل عرصے کے ریاض کے بعد لوگوں کے سامنے آتا ہے۔ پھر اس کو بھی دیکھیں کہ کلاسیکل راگ میں تقسیم (الاپ، خیال، ترانہ) کو عقیدے کی طرح تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اس میں تبدیلی یا ملاوٹ کو بہت برا سمجھا جاتا ہے۔ راگ کی استھائی اور انترے کے الفاظ بھی بہت پرانے ہوتے ہیں اور کئی دفعہ سننے والوں کو سمجھ بھی نہیں آتے۔ گانے والے بندشوں (کپوزیشنوں) پر بڑی مضبوطی سے عمل کرتے ہیں۔ اور ان کی قدیم ساخت میں تبدیلی نہیں ہونے دیتے۔ اس طرح کی باتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ روایت "تج" والوں سے شروع ہوئی ہوگی۔ گانے والے ویدوں کو مذہبی کلام سمجھ کر ایک خاص طریقے سے گاتے ہوں گے۔ اور اس راگ میں مختلف اجزا کی تقسیم بھی مذہبی رسموں کی طرح طے شدہ ہوگی۔

"تج" عام طور پر قربانی کے اوقات پر کئے جاتے تھے۔ اور اگر کلاسیکل راگ کو دیکھیں تو شروع کے الاپ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسم شروع ہونے والی ہے۔ اور گانے والے لوگوں کو بلارہے ہیں اور بٹھارہے ہیں۔ دوسری منزل اور خیال میں قربانی کے اثر کو شامل کیا جاتا ہے اور آخر میں راگ کو تیز تال سے گا کر قربانی میں شامل لوگوں کے اندر جوش کو عروج پر لایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس منزل پر قربانی کے لئے اکٹھے ہوئے لوگ دھمال کے انگ میں ناچتے ہوں گے۔ یہ صورت "سوما" (ایک بوٹی سے نشے والی بھنگ یا شراب بنانا) کی قربانی کے وقت تو ضرور ہوتی تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ لوگ (اور شاید گانے والے بھی) ویدوں کے الفاظ کے معانی بھول گئے۔ اور استھائی انٹروں کی زبان کی طرف دھیان کم ہو گیا مگر راگ کی بنیادی ساخت قائم رہی۔ اسی لئے کلاسیکل گانا گانے والوں نے خمیری اور غزل گائیکی کو کبھی بھی دل سے تسلیم نہیں کیا۔ یہ ساری باتیں بتاتی ہیں کہ کلاسیکل راگ کی بنیاد "تج" ہی تھی۔

میراثی کا معنی ہی وراثت سنبھالنے والا ہوتا ہے۔ لوگوں کی نسلوں کا ریکارڈ بھی رکھتے تھے۔ فن (جس کی قدیم شکل تیج کرنا تھی) کی میراث بھی سنبھالتے تھے۔ مرنے، جینے، اور شادی کی رسمیں میراثی اور ان کی عورتیں میراثیں ہی ادا کرتی تھیں۔ ڈاکٹر شمیر سنگھ نے اپنی کتاب "وچھوڑے دے داغ" میں تقسیم سے پہلے سیالکوٹ میں اپنے گاؤں چھوٹی گلوٹیاں میں میراثوں کے فنکاریوں کے بارے کافی کچھ بتایا ہے۔ وہ میراث کے کردار کے بارے میں کہتے ہیں:

"میراثیوں کو ہر مذہب کے رواجوں اور نازک پہلوؤں کے بارے علم ہوتا تھا۔ میراث کسی المیہ تقریب (مرنے اور رونے بیٹنے کی تقریب) کی قیادت کرتی تھی۔ عورتیں زمین پر بیٹھ جاتی تھیں۔ میراث شروع ہو جاتی، ہائے، ہائے دے شیرا، عورتیں اس کی پیروی میں بولتی تھیں ہائے ہائے شیرا۔ تال بڑھتا جاتا، عورتیں اٹھ کر کھڑی ہو جاتیں، باری باری اپنی چھاتیوں اور رخساروں پر تھپڑ مارتیں۔ میراث وقفے وقفے سے (متونی) جوان کی صفتوں کو بیان کرتی جاتی، بچوں کا ذکر کرتی، سر تال میں اضافہ ہوتا رہتا، ماتم میں اضافہ ہوتا جاتا۔ پھر میراث سب کو آرام سے ان کے گھروں میں بھیج دیتی تھی۔" (15)

راجے، بادشاہ اور جاگیردار میراثیوں میں سے کلاسیکل راگوں والوں کی بڑی عزت سے سرپرستی کرتے تھے۔ مگر نجلی سطح پر بھی ان کے بڑے طبقے تھے۔ ایک بات بہت دلچسپ ہے کہ ان کی بود و باش کا ایک خاص طریقہ تھا۔ وہ رائج مذہب کو زیادہ تسلیم نہیں کرتے تھے اور اثاثے بنانے کی کوشش بھی نہیں کرتے تھے۔ اپنی کمائی سے اچھا کھاتے، اچھا پہنتے اور آنے والے دنوں کی زیادہ فکر نہیں کرتے تھے۔ یہ ان کی اقدار کا حصہ تھا۔ ان میں سے بہت کم ایسے لوگ ہوں گے جو راجہ مہاراجہ کے نزدیک رہ کر بھی جاگیردار وغیرہ بنے ہوں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ اقدار ہڑپے کے معاشرے اور قبائلی جمہوریت کے زمانے

کی عطا ہیں۔ ان کا مذہب سے فاصلہ رکھنا، جائیداد جمع نہ کرنا، اور کھانے پینے کی عیاشی کرنے سے لگتا ہے ان میں قدیم زمانے کی غیر مادی سوچ کسی نہ کسی سطح پر قائم رہی ہے۔

میراثی دیہاتوں کے میلوں میں بہرہ و پیوں کے گرد ہوں میں آتے تھے۔ یہ کھلے میدان میں پوری پوری رات مختلف ڈرامے، (ہیر رانجھا، سکی پنوں، وغیرہ) اپنی اداکاری سے پیش کرتے تھے۔ ان میں عورتوں کا کردار بھی مرد ہی پیش کرتے تھے۔ جیسے طفیل نیازی ہیر بنتا تھا (عورتوں کا کردار ادا کرنے والے مردوں کو ویرا رادھ بھی کہا جاتا تھا۔) بعد میں ان میں سے کچھ نے تھیٹر بنانے جیسے ہمارے زمانے میں گامن اور استاد اللہ بخش کا تھیٹر مشہور تھا۔ شادیوں پر بھانڈا کا کام بھی کرتے تھے اور گندم کی فصل کی تیاری پر ٹوپ (ہیٹ) وغیرہ پہن کر افسروں کا حلیہ بنا کر کھیتوں میں ڈرانے کے لئے پہنچ جاتے تھے اور ان کو شاید بھاٹ کہتے تھے۔ ہمارے خاندان کا بھاٹ ہر سال آتا تھا اور ہمارے خاندان کے شجرے کے بارے بھی بتلاتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہڑپے کے قدیم لوگوں نے ان فنکاروں کے ذریعے زندگی گزارنے کے یہ راستے تلاش کئے ہوئے تھے۔

یہ رسمیں سب سے بنیادی ہیں اور ان کا میراثیوں کے ہاتھوں میں رہنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب آریائی مردوں نے ہڑپے کی عورتوں کے ساتھ گھرا آباد کرنے شروع کئے تو بنیادی رسوم عورتوں کے ذریعے منتقل ہوئیں۔ جس کی وجہ سے ان عورتوں نے اپنے معاشرے کے قدیم باشندوں میں سے فنکار مردوں کو اس طرح کے کاموں میں لگا دیا۔ اس طرح اہستہ اہستہ تہج کرنے کا پیشہ میراثیوں کے ہاتھ آگیا۔ اور پنجاب میں ہمارے وقتوں تک رائج رہا ہے۔

سنگا جتنا کے معاشرے میں برہمن واد کی بالادستی پہلے سے قائم ہو گئی۔ اور پوجا کی رسومات اونچی ذات والے پر دہت کرتے تھے۔ مگر تہج دوسرے گانے والے لوگ کرتے تھے۔ یہاں اس مفروضے پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا بعد میں آنے والے آریائیوں میں سے زیادہ لوگ سنگا جتنا میں جا کر آباد ہوئے تھے اور وہاں برہمن واد کی بالادستی اور مقبولیت مقامی معاشی اور سماجی صورت حال کی وجہ سے ہوئی یا دونوں وجوہات شامل



تھیں۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہاں کے پنڈت جب پنجاب میں پوجا کی تمام رسومات کا انتظام  
 مہاشیوں کے ہاتھوں میں دیکھتے تھے۔ تو کہتے تھے کہ یہاں کے ہندو جاہل ہیں۔ جو تیج  
 کرنے والوں اور پنڈتوں میں فرق نہیں کرتے۔ پنجاب اور گنگا جمنہ وادی کے درمیان خاصی  
 تفریق رہی ہے اور اس بارے میں یہ بھی کہا گیا کہ پنجاب کا آریہ سماج سے کوئی تعلق ہی  
 نہیں ہے۔

”واہیکا (پنجاب کا پرانا نام) پانچ دریاؤں کا ایسا ملک ہے جو آریائی لوگوں کی سماجی  
 حدود (جو مذہب نے مقرر کی ہیں) سے باہر ہے۔ یہ مذہب سے بھی دور ہیں اور یہ نسلی طور  
 پر بھی ملاوٹ شدہ ہیں۔“

## حوالہ جات:

- 1 Witzel, Michael. Aryan and non-Aryan Names in Vedic India, Data for Linguistic situation, c, 1900-500 BC p. 45
- 2 Ibid
- 3 Rawlinson, H.G. Intercourse Between India and the Western World, Cambridge University Press, 1916
- 4 Kosambi, D. D. Qadeem Hindustan ki Saqafat o Tahzeeb, tr. Balmakand Arsh Malisani, Taraqqi Urdu Board, New Delhi, P 151
- 5 Maddison, Angus. Contours of the World Economy. 1-2030 AD , Oxford University Press, 2007, p 379
- 6 Prakash, Buddha, Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1963, p 42
- 7 Graeme, Baker. The Agricultural Revolution In Prehistory, Oxford University Press, 2006 p 175
- 8 <https://en.wikipedia.org/wiki/Sagala>
- 9 Shringloff, Dieter. Fortifie Cities of Ancient India: A Comparative Study, Anthem Press, p 12
- 10 Plutarch. Morals: Political Precepts. pp. 147-148
- 11 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, p. 55
- 12 Ibid
- 13 Ibid
- 14 Agarwala, V. S. India As Known to Panini , Prithivi Parkashan, Varanasi, 1963
- 15 Singh, Shamsir, Vichodey de Dagh, Wichaar Publishers, <http://www.wichaar.com/news/161/ARTICLE/4226/2008-04-27.html>

## بیرونی حملے اور موریہ سلطنت

یونان کے مورخین لکھتے ہیں کہ ملک شام کی ملکہ سیسی رامس نے نو سال قبل از مسیح میں حملہ کیا۔ اس کو دریائے سندھ پار کر کے ہاتھیوں سے سخت مقابلہ کرنا پڑا۔ اس نے فینیشیا سے جہاز بنانے والے کاریگر بلائے بلخ کا سارا جنگل کاٹ کر جہاز بنائے گئے۔ ستھادرپتی نے کشتیوں اور ہاتھیوں سے ان کا مقابلہ کیا۔ مگر وہ ملکہ کا راستہ نہیں روک سکا۔ ملکہ نے لکڑی کا پل بنا کر دریا پار کیا اور ہاتھیوں کا مقابلہ کرنے کے لئے اونٹوں پر چڑے کے خول چڑھا دیئے۔ تاکہ وہ بھی ہاتھیوں کی طرح خوفناک لگ سکیں۔ مگر ستھادرپتی کے لوگوں کو جلد ہی اس دھوکے کا علم ہو گیا اور انھوں نے بڑے زور سے حملہ کر کے یہ جنگ جیت لی۔ کہا جاتا ہے کہ ملکہ اس جنگ میں ماری گئی۔ مگر ایرین سمیت بہت سے تاریخ دان کہتے ہیں کہ یونانی مورخ کثیسیاس مبالغہ آرائی اور جھوٹی کہانیاں بنانے کا ماہر ہے اور اس نے یہ ساری کہانی جھوٹی بنائی ہے اس طرح کی کوئی واردات نہیں ہوئی۔ (1)

پھر چھ سو پچاس قبل از مسیح شمال سے تاتاریوں نے پنجاب پر حملہ کیا۔ تاتاریوں کا بادشاہ اوغاز تھا جس نے کشمیر کے راجہ جگماداراج کو شکست دی۔ (2) تاتاریوں نے دریائے سندھ کے ملحقہ علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ سنسکرت میں تاتاریوں کو ہن کہا گیا ہے۔ نالی اور پلی ان کو جیٹی کہتے ہیں اور ان کو جٹوں کا مورث اعلیٰ مانا جاتا ہے۔ اسٹریبو کا کہنا

ہے کہ راولپنڈی کے لکایا کشیا اسی نسل کے لوگ تھے۔ جن کے نام پر چھ سو قبل مسیح میں اس علاقے کا نام ٹیکسلا رکھا گیا۔ (3)

جیسے پہلے بتلایا گیا ہے ایرانی سلطنت کی بنیاد رکھنے والے شاہ ارجمند (708 ق م) نے چھٹی صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا تک کے علاقے فتح کئے تھے۔ اس کے وارث سائرس (530 سے 588 ق م) نے بھی ٹیکسلا کے علاقے پر قبضہ کیا۔ مگر اس کے بعد میں آنے والے بادشاہ دارا (486 سے 550 ق م) نے گندھارا سے لے کر کراچی تک تمام علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایرانیوں کی حکومت حکومت تین سو تیس قبل مسیح تک کم از کم پنجاب کے شمالی علاقوں پر قائم رہی تھی۔ (4) بعض مورخین کا کہنا ہے کہ ایران کی حکومت کے دوران برصغیر میں لوہے کو متعارف کروایا گیا اس کی ابتدا پنجاب سے ہوئی جہاں سے یہ آگے گیا۔

ایران کی طرف سے اس علاقے میں اریک (آرامی) سے اخذ شدہ یسوع مسیح کا خروشتی رسم الخط بھی متعارف کروایا گیا۔ جو عربی فارسی کی طرح دائیں سے بائیں لکھا جاتا ہے (5)۔ یہ رسم الخط چوتھی صدی مسیح تک پنجاب میں غالب رسم الخط رہا۔ بہت سے بدھ صحیفے اسی رسم الخط میں لکھے ہوئے ملے ہیں۔ راجہ اشوک مور یہ کے جو تحریری حکم خانے اس علاقے میں دستیاب ہوئے ہیں وہ اسی رسم الخط میں تحریر کئے گئے ہیں۔ (6) اس علاقے میں ایرانیوں کا اثر و رسوخ اس حد تک بڑھ چکا تھا کہ بعض روایات کے مطابق راجہ چندر گپت موریانے سر کے بال دھونا، اپنی حفاظت کے لئے عورتوں کو محافظ رکھنا اور لوگوں سے پوشیدہ رہنا، جیسی رسومات ایران سے ہی مستعار لی تھیں۔ (7) مگر سکندر نے پنجاب کے لوگوں بارے جو معلومات لی تھیں ان کے مطابق اس دور میں یہاں کہیں بھی ایرانی حکومت کے آثار باقی نہیں تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سکندر کی آمد سے قبل ہی اس علاقے میں ایرانی حکومت ختم ہو چکی تھی۔

سکندر کے دور میں یونانیوں کا خیال تھا کہ پنجاب دنیا کا سب سے آخری مقام ہے۔ اور مشرق میں اس کے بعد دنیا ختم ہو جاتی ہے۔ تاریخ نگاری کے بانی ہیروڈوٹس کا یہ لکنا

دوست تھا کہ بھارت میں دو مختلف رنگوں کے لوگ بستے ہیں ایک ایتھوپیا کی طرح کالے اور دوسرے مصر کی طرح گندمی رنگ کے لوگ ہیں۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ ان لوگوں میں مختلف قسم کے وحشی لوگ بھی رہتے ہیں جو گچی مچھلی اور کچا گوشت کھانے کے ساتھ ساتھ اپنے مردوں کو بھی کھا جاتے ہیں۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ کچھ لوگ صرف سبزیاں کھاتے ہیں۔ ہیراڈوس کو یہ بھی علم تھا کہ یہاں کے لوگ سوتی کپڑے پہنتے ہیں جس کو یونانی لوگ درختوں پر اگنے والی اون کہتے تھے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ یہاں لومڑے بڑے اور کتے سے چھوٹے کیڑے پائے جاتے ہیں سرنگیں بنا کر رہتے ہیں۔ یہ کیڑے سرنگیں بنانے کے لئے جو مٹی باہر پھینکتے ہیں۔ اس مٹی میں سونا ہوتا ہے۔ جس کو مقامی لوگ اونٹوں پر جا کر اٹھاتے ہیں۔ (اس کام کے لئے نر اور مادہ اونٹ کا استعمال ایک خاص انداز سے کیا جاتا ہے)۔ اس کے خیال کے مطابق آباد اس علاقے کے آگے ایک نہ ختم ہونے والا صحرا ہے۔ جہاں دنیا ختم ہو جاتی ہے۔ (8) اسی لئے جب سکندر ستلج تک پہنچ گیا تو اس کا خیال تھا کہ اب بہت تھوڑی سی دنیا ایسی ہے جس کو فتح کرنا باقی ہے۔ سکندر کے وقت یونانیوں کو یقین تھا کہ اس علاقے میں سونا اور بہت سے دوسرے خزانوں کی بہتات ہے۔

بھائی پرمانند جی کا کہنا ہے کہ ٹیکسلا تک پہنچنے سے پہلے سکندر کا مقابلہ آباشی قبیلے سے ہوا۔ جس میں ان کے چالیس افراد ہلاک ہوئے اور سکندر نے یہاں سے دو لاکھ تیس ہزار بیلوں کو حاصل کیا۔ (لگتا ہے کہ ان اعداد و شمار میں مبالغہ آرائی کی گئی ہے)۔ اس کے بعد سکندر گواری (غزنی) کی طرف آیا۔ جہاں غزنی قبیلے نے پہلے ہی شکست تسلیم کر لی۔ اس کے بعد اس نے شیانی نام کے ایک قبیلے پر حملہ کیا جس کا دارالحکومت میگا سا تھا۔ یہاں کی رانی نے بڑی مزاحمت کی اور سکندر کی ٹانگ پر تیر لگ گیا۔ اس موقع پر سکندر نے کہا، "میں خدا کا بیٹا ہوں اور سورج کی طرح میری پرستش کی جاتی ہے مگر تیر لگنے سے جو درد ہو رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میں بھی فانی ہوں۔" آخر میں رانی کو شکست ہوئی وہ اپنے دربار کی خواتین کو ساتھ لے کر آئی اور سکندر کو سونے کے پیالے میں شراب پیش کی۔ یہاں بیان کیا جاتا ہے کہ سکندر نے اپنے وعدے کی خلاف ورزی کی اور میگا سا کے

میں سے تیس ہزار فوجیوں کو ہلاک کر دیا۔ یہاں سے آگے جا کر سکندر کا مقابلہ اسی سارس سے ساتھ ہوا جس کو سکندر نے شکست دی۔ اس کے بعد باجوڑ والوں نے خود ہی شکست تسلیم کر لی۔ سکندر نے آگے بڑھ کر اوری نس کا قلعہ فتح کر لیا جو ہندوؤں کے لئے ایک متحرک مقام تھا۔ یہ علاقہ یوسف زئیوں کے علاقے امب کے قریب واقع ہے۔ اس کے بعد پگھلی کے شہر بکلا کی باری تھی جہاں کے لوگوں نے سکندر سے لڑنے کی بجائے اس کی منت و ساجت کر کے اپنی جان بچالی۔ (9)

پنجاب میں پہلا بڑا آئنا سامنا راجہ امبھی کے ساتھ ہونا تھا مگر اس نے آنے والے حملہ آور کے ساتھ شراکت داری کر لی۔ اس کی راجہ پورس کے ساتھ دشمنی تھی جو جہلم اور چناب کے درمیانی علاقے کا حکمران تھا۔ ٹیکسلا کے ساتھ ابھی سار کے پہاڑی علاقے کے حکمران راجہ نے بھی سکندر کی اطاعت قبول کر لی۔ ٹیکسلا کے راجے نے سکندر اور پورس کی جنگ میں سکندر کا ساتھ دیا۔ کہتے ہیں کہ 326 قبل از مسیح کے فروری میں سکندر نے آگے کی طرف پیش رفت کی اور مئی میں جلالپور پہنچ گیا۔ سکندر کی فوج کی تعداد کے بارے میں مختلف مورخین نے الگ الگ لکھا ہے جس میں تیس چالیس ہزار سے لے کر ایک لاکھ پینتیس ہزار تک سپاہیوں کی تعداد بتلائی گئی ہے اور پندرہ ہزار گھوڑیوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ مگر یہ سب مبالغہ آرائی اور جھوٹ پر مبنی لگتا ہے کیونکہ اس زمانے میں نہ تو اتنی زیادہ فوج اکٹھی کی جاسکتی تھی اور نہ ہی اتنی بڑی فوج کی ضروریات کو پورا کیا جاسکتا تھا۔ یونانی مورخ ایرین بتلاتا ہے کہ سکندر کے پاس آٹھ ہزار سپاہی تھے ایک موقع پر وہ تیرہ ہزار سپاہیوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ سکندر کے پاس چھ ہزار سپاہی اور پانچ ہزار گھڑ سوار تھے (10)۔ یہ اعداد و شمار درست معلوم ہوتے ہیں مگر ہمارا خیال ہے کہ اصل اعداد و شمار اس سے بھی کم ہو سکتے ہیں۔ مگر ایرین کا یہ کہنا درست نہیں معلوم ہوتا کہ سکندر نے فلپ کو پنجاب کا گورنر بنایا جس نے ایک لاکھ بیس ہزار سپاہیوں کی فوج جمع کر لی۔ یہ اعداد و شمار اس وقت کی آبادی کے لحاظ سے بہت بڑھا چڑھا کر بیان کئے گئے ہیں۔

سکندر جب راجہ پورس پر حملہ آور ہونے کے لئے دریائے جہلم کے قریب پہنچا تو وہ بارشوں کا موسم تھا۔ سکندر نے دھوکا دینے کے لئے مشہور کر دیا کہ حملہ برساتوں کے بعد کیا جائے گا جس کی وجہ سے پورس سست پڑ گیا اور سکندر نے جہلم کو تیس میل دور جا کر اچانک پار کر لیا۔ پورس نے اپنے بیٹے کو مقابلے کے لئے بھیجا مگر وہ مقابلے میں مارا گیا۔ اس کے بعد کہا جاتا ہے کہ پورس نے سورتھ اور پچاس ہزار سپاہی مقابلے کے لئے بھیجے۔ یہ اعداد و شمار بھی مبالغہ آرائی پر مبنی محسوس ہوتے ہیں کیونکہ پورس کی سلطنت میں اتنی زیادہ آبادی نہیں تھی اور نہ اس کے پاس اتنے وسائل تھے کہ اتنی بڑی فوج اکٹھی کر سکتا اور ان کی ضروریات پوری کر سکتا۔ یہ درست لگتا ہے کہ راجہ پورس نے جنگ میں رتھوں کو استعمال کیا۔ ہر رتھ کو چار گھوڑے کھینچتے تھے۔ اور اس کے اندر چھ افراد بیٹھے ہوتے تھے۔ جن میں سے دو تیر انداز ہوتے تھے، دو کے پاس ڈھالیں ہوتی تھیں اور دو ہاتھوں سے لڑنے والے ہوتے تھے۔ پورس کے رتھ بارش کے باعث پھسلن کا شکار ہوئے اور میدان جنگ اور راستوں کی غیر ہمواری کی وجہ سے کسی کام نہ آ سکے۔ پورس اس جنگ میں شکست کھا گیا مگر سکندر نے اسے دوبارہ حکمران بنا کر اپنا باج گزار بنا لیا جو ہر سال خراج کے طور پر پیسے دینے کا پابند ہو۔ اس وقت سکندر اور پورس کے درمیان ایک مشہور مکالمہ ہوا تھا۔ جس کے مطابق سکندر نے پورس سے پوچھا تھا کہ تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا جائے تو پورس نے جواب دیا تھا جو بادشاہ بادشاہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ یہاں لطف کی بات یہ ہے کہ پورس نے سکندر کو بتایا کہ بڑی سلطنت گمدھ کا راجہ نائی تھا۔ ننداشاہی کی سلطنت چار سو سال قبل از مسیح تشکیل پائی تھی اور اگر اسینا (پالی کا اگاسینا) اس سلطنت کا پہلا راجہ تھا۔ رومی مورخ کرٹس (پہلی صدی عیسوی) بھی کہتا ہے کہ راجہ نائی تھا۔ کہانی کچھ اس طریقے سے بیان کی جاتی ہے کہ نائی ذات کے ایک شخص نے کسی طریقے سے رانی کو اپنے قابو میں کر لیا۔ اس نے راجہ کو مروادیا اور رانی سے جو بیٹا پیدا ہوا اس نے گمدھ کی ننداشاہی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ (11)

سکندر پورس کو شکست دے کر آگے بڑھا تو چناب اور راوی کے درمیانی علاقے میں راجہ پورس کا بھتیجا اور اس کا ہم نام پورس حکومت کرتا تھا وہ سکندر کی آمد کا سن کر لاہور بھاگ گیا۔ سکندر نے لاہور کے قریب سے راوی پار کیا اور وہاں اس کا مقابلہ کیتھی نام کے قبیلے سے ہوا۔ جس کا دار الحکومت سانگلہ یا سنگالا تھا۔ کیتھی قبیلے کا ساتھ مالی (مالی ستھان، ملتان کے قریب رہنے والا قبیلہ)، ارج کے آگے، درکسی، اور کھشدر قبائل نے دینے کی کوشش کی۔ کیتھیاں کے پاس صرف تیر کمان تھے۔ جنہوں نے سکندر کی ڈھالوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکے۔ اس جنگ میں ان کے بیس ہزار فوجی مارے گئے اور وہ جنگ ہار گئے۔

اس جنگ کے بعد راوی اور بیاس کا درمیانی علاقہ سکندر کی اطاعت میں آ گیا۔ مگر اس کی افواج نے مزید پیش قدمی سے انکار کر دیا۔ اس نے زبردست تقریر کی اور منت سماجت بھی کی مگر فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کیا۔ آخر اسے واپس جانا پڑا۔ واپسی کے سفر میں سکندر کا سامنا ملتان اور ارج کے مالی برہمنوں سے ہو گیا۔ مالی برہمنوں کے ساتھ اس جنگ میں سکندر زخمی ہو گیا مگر اس نے مالی برہمنوں کو شکست دے کر علاقے پر قبضہ کر لیا اور فلپ کو اس علاقے کا گورنر مقرر کیا۔ اس نے اوسٹینز کو شامل کر لیا اور سوڈگی کے راجہ میوسی کینس نے سے ہاتھیوں کی بڑی تعداد حاصل کی۔ سوڈگیوں کی سلطنت کا مرکز موجودہ بھکر سے چار میل دور تھا۔ (12) سکندر کے حملے کے حالات کو غور سے دیکھیں۔ تو کچھ باتوں کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ پنجاب میں اتنی وافر پیداوار ہو رہی تھی کہ سکندر اور مقامی راجاؤں کی فوجوں کی کھانے پینے کی ضروریات پوری ہو رہی تھیں۔ یہ بات بھی کئی مورخین نے بتائی کہ یونانیوں نے پنجاب میں پہنچ کر پہلی مرتبہ کپاس دیکھی اور سوتی کپڑے پہننے کا آغاز کیا۔ اس سے پہلے یہ لکڑی کے بنے ہوئے کپڑے پہنتے تھے۔ یونانیوں کے سوتی کپڑے پہننے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اس زمانے میں پنجاب میں کپڑے بنانے والی صنعت اتنی ترقی کر چکی تھی کہ کچھ مہینوں میں یونانی فوج کے لئے کپڑے تیار ہونے شروع ہو گئے تھے۔ اسی طرح پورس سمیت دوسرے راجاؤں کی طرف سے سکندر



کو ہر سال خراج کی رقم دینے کے اقرار سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ انواع و اقسام کی اشیاء کی اتنی پیداوار ہوتی تھی کہ مقامی حاکم طبقہ اپنی حکومتی ضروریات سے بھی زیادہ فیکس جمع کر سکتے تھے۔ پنجاب کی یہ دائرہ پیداوار ہی بیرونی حملوں کی وجہ بن گئی تھی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس وقت کی ننداشاہی کے راجہ کے نالی ذات سے ہونے کی (جموٹی یا چچی) شہرت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور تک منگنا جتنا میں ذات پات کا نظام ابھی مضبوط بنیادوں پر استوار نہیں ہوا تھا۔ پنجاب میں برہمنوں کا تسلط منگنا جتنا سے بھی بعد میں آیا۔ اور برہمن حکمران طبقے کا زیادہ حصہ نہیں بن سکے۔ سولہویں صدی کی دودر داس کی کہانی میں رامو برہمن چلی ذات سے تعلق رکھتا تھا اور پیغامات وغیرہ پہنچانے کا کام کرتا تھا۔ (13)

سکندر نے ٹیکسلا اور پورس کی سلطنتوں کو قائم رہنے دیا جس پر 321 قبل از مسیح دوبارہ مہر لگائی گئی۔ اسے پاراڈاکس کے ساتھ معاہدے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ سکندر کے جانے کے بعد پنجاب کی مگرانی ایوڈامس اور پیستمن کے حوالے کی گئی۔ ایوڈامس نے پورس اور شاید ٹیکسلا کے راجہ کو بھی قتل کر دیا۔ جس کی وجہ سے 317 قبل مسیح میں ان کے خلاف بغاوت ہو گئی اور وہ دونوں دل بھر کر لوٹنے کے بعد واپس چلے گئے۔ 315 قبل از مسیح تک یونانیوں کی حکومت ختم ہو گئی۔ مگر کچھ یونانی لوگ یہیں رہ گئے انہوں نے مقامی عورتوں سے شادیاں کر لیں۔ 321 یا 322 قبل از مسیح میں چندر گپت مور یہ نے یونانیوں کے خلاف بغاوت کی قیادت کا آغاز کیا اور ان کے فرار ہونے کے بعد اپنی حکومت مستحکم کر لی۔ کہا جاتا ہے کہ لوگ اس کا ساتھ دے کر پھرتا کرتے تھے کہ وہ بھی یونانیوں جتنا عالم تھا۔

چندر گپت مور یہ کے بادشاہ بننے سے پہلے متعدد کہانیاں ہیں۔ چندر گپت مور یہ کا مہاتما بدھ کے قبیلے ساکا کی ایک شاخ سے تعلق تھا۔ بدھوں کی کتاب مہا واسا میں کہا گیا ہے کہ وہ کھٹھری شہزادہ تھا اور اس کے آباؤ اجداد اس علاقے میں آباد ہوئے تھے جہاں مور بہت زیادہ تھے اسی لئے اسے مور یہ کہا جاتا ہے۔ (دوسری صدی کے) رومی مورخ جسنن

کے مطابق وہ ایک بہت ہی معمولی خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ سنسکرت ڈرامہ مودارا کشاسا میں اسے ورشالا اور کولاہنا کہا گیا ہے۔ (14) ورشالا کا مطلب ہے شور کے گھر پیدا ہونے والا اور کہہ جاتا ہے کہ اس کی ماں مورہ شور ذات سے تعلق رکھتی تھی۔ کولاہنا شاید پنجابی لفظ کلہنا ہے جس کا مطلب دوسروں کے لئے بری قسمت لے کر آنے والا ہے۔

اس کی سن پیدائش کا کچھ علم نہیں ہے مگر مورخ پلوٹارک لکھتا ہے کہ چندر گپت موریہ نے جوانی کے زمانے میں سکندر کو دیکھا تھا (15) کہانی کے دوسرے حصے میں بتایا گیا ہے کہ برصغیر کی تاریخ کا ایک بہت بڑا عالم اور ارتھ شاستر جیسی کتاب کا مصنف کولہیا یا چانکیہ (275-350 ق م) چندر گپت موریہ کو پڑھانے کے لئے ٹیکسلا لے کر آیا تھا۔ (16) بدھ تحاریر کے مطابق چانکیہ ٹیکسلا کا رہنے والا تھا اور وہ پالی پترا (موجودہ پٹنہ) میں پڑھنے گیا تھا۔ جہاں راجہ ڈانا نندا نے اس سے بدزبانی کی اور اس نے حلف اٹھایا کہ وہ نندا سلطنت کا خاتمہ کر کے چھوڑے گا۔ (17) چندر گپت موریہ کے بارے لکھی تمام کہانیوں سے اندازہ ہوتا ہے وہ شور نہیں تھا لیکن اس کا پس منظر ایک غریب گھرانے سے تھا۔ اس نے ٹیکسلا میں تعلیم ختم کر کے چانکیہ کے ساتھ مل کر فوج جمع کی اور پنجاب میں اپنی بادشاہت کی بنیاد رکھی۔

چندر گپت موریہ کے تھوڑے ہی عرصے میں عروج سے معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں بکھرے قبیلوں میں حکمرانی موروٹی ہو چکی تھی مگر ان کی حکومت ایک یا کچھ قبیلوں تک محدود تھی اور ان قبیلوں کی آبادی سینکڑوں یا کچھ ہزاروں تک محدود تھی۔ یہ حکمران آپس میں قبائلی سطح پر جنگیں لڑتے رہتے تھے۔ مہابھارت کی پوری کہانی اس زمانے کے قبائل کی باہمی جنگ کے بارے میں ہے۔ چندر گپت موریہ کئی سطحوں پر جنگ اور سیاست کر رہا تھا۔ وہ پنجاب کے آزاد اور چھوٹے قبیلوں اور سلطنتوں کو توڑنے کے لئے ہر قسم کی تدبیر آزما رہا تھا۔ چانکیہ کی کتاب ارتھ شاستر میں ایک باب جاسوسی کے محکمے پر ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ کیسے الگ الگ بھیجیں میں جاسوس مردوں اور عورتوں کے ذریعے قبیلوں میں نفاق ڈال کر ان کو فتح کیا جاتا تھا۔ چانکیہ نے چھوٹی سطح کے جاسوس اور اعلیٰ سطح کے جاسوس کی تنخواہ بھی لکھی ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ چندر گپت موریہ اور چانکیہ

نے سب مذاہیر ہڑپہ کے قبائل میں نفاق ڈالنے کے لئے استعمال کیں مگر لگتا ہے کہ یہ لوگ ان قبیلوں کو بھی مفتوح بنا رہے تھے جن کی قیادت آریائی مردوں کے ہاتھ میں تھی۔ چندر گپت موریہ کی سلطنت ہر قسم کے قبیلے کی طاقت کو ختم کئے بغیر ممکن نہیں تھی۔

چندر گپت موریہ نے گدھ کی بڑی سلطنت کو ختم کرنے کے لئے جو فوج تشکیل دی تھی اس میں یونانی، ایرانی، ساکا اور پیرونی نسلوں کے دوسرے لوگ شامل تھے۔ یہ ایک طرح سے کرائے کے فوجی تھے جس میں مفتوحہ علاقوں کے فوجی بھی بھرتی کئے گئے تھے۔ پنجاب کے ان کرائے کے فوجیوں کو "ایودھا جیوکا سنگھا" کہا گیا ہے۔ کچھ مورخین ان کو ڈاکو بھی بتاتے ہیں۔ (18) چندر گپت موریہ نے شروع میں جن علاقوں پر قبضہ کیا ان پر یونانیوں اور ساکا کی حکومت تھی۔ ظاہر ہے کہ جب چندر گپت موریہ نے ان علاقوں کو فتح کیا تو وہاں کے جنگجوؤں کے پاس نئے راجہ کے فوج میں بھرتی ہونے کے علاوہ کوئی راستہ نہیں تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس وقت تک شمالی پنجاب کے جنگجوؤں کے بارے میں مشہور ہو چکا تھا کہ وہ کرائے پر دستیاب ہوتے ہیں۔ (19) یہ کرائے کے جنگجو ہر آنے والے حملہ آور کے ساتھ مل کر پنجاب اور برصغیر کے باقی علاقوں کی لوٹ کھسوٹ میں شامل ہو جاتے تھے۔ بعد میں یہی لوگ اپنے آپ کو مارشل ریس کہنے لگے اور موجودہ افواج میں بھی زیادہ تعداد ان لوگوں کی ہے۔

یونانیوں کے کہنے کے مطابق چندر گپت موریہ کی فوج میں ایک لاکھ افراد تھے۔ مگر یونانی مورخ شاربوداکا کہتا ہے کہ اس کی فوج میں چار لاکھ افراد تھے۔ میگاستھینز کا کہنا ہے کہ اس کی فوج میں چھ لاکھ فوجی تھے جن میں سے تیس ہزار گھوڑ سوار اور نو ہزار جنگی ہاتھی تھے۔ یہ سارے اعداد و شمار غلط نظر آتے ہیں کیونکہ اس وقت پورے ہندوستان کی آبادی پاکستان سے نصف بھی نہیں تھی۔ اور اتنی بڑی فوج نہ بھرتی کی جاسکتی تھی اور نہ اس کی ضروریات پوری کی جاسکتی تھیں مگر اس زمانے کے مورخین میں اس طرح کی مبالغہ آرائی ایک عام بات تھی۔ یہ بات ماننے والی ہے کہ چندر گپت موریہ کی فوج اپنے زمانے کے اعتبار سے ایک بڑی فوج تھی اور اس نے گدھ کے ننداراجہ کو شکست دے کر برصغیر

میں پہلی دفعہ اتنی بڑی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ سکندر کے بعد 306 قبل از مسیح میں ایک اور یونانی بادشاہ سیلوکس نکاٹور نے پنجاب پر حملہ کیا مگر ڈی ڈی کو سامبی اور آرسی موجددار کا کہنا ہے کہ اس کی فوج میدان جنگ میں خاص کارکردگی نہیں دکھلا سکی اور شکست کھا گئی۔ اس بادشاہ کو اپنی جان چھڑانے کے لیے اپنی بیٹی کی شادی چندر گپت موریہ سے کرنا پڑی۔ (22)

چندر گپت موریہ کے بارے میں زیادہ تر معلومات مورخ میگاس تنیسز کی کتاب انڈیکا سے حاصل ہوتی ہیں جو 302 قبل از مسیح میں یونانی سفیر کی حیثیت سے آیا تھا اور کئی سال یہاں رہا۔ وہ ٹیکسلا سے لے کر پالی پترا (موجودہ پٹنہ) تک بنی شاہراہ سے بہت متاثر ہوا تھا۔ اس کا کہنا ہے کہ دارالحکومت پالی پترا (پٹنہ) بہت وسیع شہر تھا۔ اس کے ارد گرد چھ سو فٹ گہری خندق کھدی ہوئی تھی۔ شہر کے ارد گرد دیوار تھی جس کے 870 برج اور 64 دروازے تھے۔ شہر کے مکان لکڑی کے بنے ہوئے تھے جن کا اب کوئی نشان نہیں ملا۔ اس کے کہنے کے مطابق راجہ نے اپنی حفاظت کے لئے یونانی عورتیں رکھی ہوئی تھیں جو اس کے نہانے دھونے، کھانے پینے کا انتظام کرتی تھیں اور اس کے باہر جانے کے وقت ہاتھی یا گھوڑے پر سوار ہو کر کسی کو بھی اس کے قریب نہیں آنے دیتی تھیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے کہ برصغیر میں مجموعی طور پر ایک سواٹھارہ قبائل تھے۔ ساری آبادی سات طبقاتوں میں تقسیم ہے۔ اور یہاں کوئی غلام نہیں ہوتا تھا۔ وہ ہندومت کی چار ذاتوں کے بارے میں ذکر نہیں کرتا اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو ان کے بارے میں علم نہ ہو اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک ذات پات کا یہ نظام ابھی اتنا زیادہ پختہ نہیں ہوا تھا۔ ہندوستان کے سات طبقاتوں میں پہلا طبقہ برہمنوں کا تھا جو جنگلوں میں ننگے رہتے تھے۔ پھل اور درخت کی چھال کھا کر گزارا کرتے تھے اور یہ معاشرے کا سب سے بالائی طبقہ تھا۔ دوسرا طبقہ کھیتی باڑی کرنے والوں کا، تیسرا مویشی پالنے والوں کا، چوتھا طبقہ دستکاروں کا اور پانچویں طبقہ میں جنگ جو افراد تھے۔ چھٹا طبقہ نگرانی کرنے والوں اور ساتواں سرکاری عہدیداروں کا تھا۔ دوسرے، تیسرے اور چوتھے

طبقے کے لوگوں کا تعلق نجلی ذاتوں اور شودر لوگوں کے ساتھ تھا۔ ہاتھیوں کو پکڑنے اور انہیں پالتو بنانے کا کام شودر لوگ ہی کیا کرتے تھے اور عام شہری ہاتھی نہیں رکھ سکتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ نچلے طبقے کے لوگوں سے پیداوار میں سے تین چوتھائی سے لے کر ایک چوتھائی تک نیکس لیا جاتا تھا۔ متمول افراد بیک وقت کئی بیویاں رکھ سکتے تھے مگر عورتوں کو پڑھنے لکھنے کی اجازت تھی۔ ملک میں شراب صرف قربانی کے وقت پی جاتی تھی اور عورتوں کی سنی کارواج، صرف ایک راجپوت کتھائی قبیلے میں تھا جو امرتسر سے کاٹھیاواڑ منتقل ہو گیا تھا یا ٹیکسلا کے راجپوت قبیلوں میں تھا۔ اس کے مطابق اس وقت برہمن، جین، بدھ، فقیر، جوگی، اور وید عام ہوتے تھے۔ ایک دوسرا یونانی مورخ نیرچوس کا کہنا ہے کہ برصغیر کے لوگ سوتی کپڑے اور سفید جوتی پہنا کرتے تھے۔ (23) مورخین میں سے سارابو میگاتھینز کو مبالغہ آرائی کرنے والا سمجھا جاتا ہے مگر بعض تجزیہ نگار مانتے ہیں کہ بعض باتوں (مثلاً اٹھارہ قبیلوں والی بات) کو چھوڑ کر اکثر باتیں درست ثابت ہوئی ہیں۔ یہ بات بھی اسی کی وجہ سے مشہور ہوئی تھی کہ لڑاکا فوج کھیتی باڑی کرانے والوں کے کاموں میں دخل نہیں دیتی تھی۔ اس وقت لکھائی کارواج بہت کم تھا۔ چین کے سیاح فاہیان کو بدھ تجارتی بڑی مشکل سے ملی تھیں۔ جین مت کی تحریروں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ چندرگپت موریہ کا تعلق جین مت سے تھا جو عمر کے آخری حصے میں وہ جین مت کا درویش ہو گیا تھا۔

چندرگپت موریہ نے بادشاہت چھوڑی تو اس کا بیٹا سمبھٹاسارا (273-297 ق م) تخت نشین ہوا جس نے دکن تک جنوبی ہندوستان کو موریہ سلطنت میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد اس کے بیٹے اشوکا (232 سے 268 ق م) نے پورے برصغیر کو موریہ سلطنت میں شامل کر لیا۔ سارے برصغیر کا بادشاہ بننے سے پہلے وہ ٹیکسلا کا گورنر تھا۔ بھائی پرمانند جی کہتے ہیں۔ ٹیکسلا کا گورنر ہونے کا مطلب پورا پنجاب، کشمیر، پنجاب اور افغانستان کے علاقوں پر حکومت کرنا تھا۔ (24) یہاں پنجاب کے ٹیکسلا میں شامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلر سیداں کے محققین کا یہ دعویٰ درست ہے کہ تاریخ میں جس پنجاب کا ذکر ہے وہ کلر سیداں کے نیچے مدفون ہے۔ اور مہابھارت میں پاندوؤں کی رانی دھرمودھی کا والد یہاں

کا راجہ تھا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے لفظ سے جڑے محققین نے اس بارے میں زیادہ تحقیق نہیں کی اور پنجال کو پنجاب سے باہر نکال دیا۔

اشوکا کے بارے میں بدھ تحاریر بتلاتی ہیں کہ اس کی پانچ رانیاں تھیں۔ وہ بہت زیادہ ظالم راجہ تھا اور اس نے اپنے نوے سوتیلے بھائیوں کو مروادیا تھا اور اس نے تشدد کرنے کے لئے الگ سے مراکز بنائے تھے۔ (25) ان حوالوں کے مطابق اس نے کانگا (موجودہ اڑیسہ) کی فتح کے لئے جو لڑائی کی تھی اس میں ایک لاکھ لوگ مارے گئے تھے اور شہر کو جلا کر راکھ کر دیا گیا تھا۔ (26) کانگا آخری ریاست تھی جہاں جمہوریت کی باقیات موجود تھیں۔ بدھوں کا کہنا تھا کہ اشوکا اس تباہی کے مناظر سے بہت دکھی ہوا اور اس نے بدھ مت اپنالیا۔ اس سلسلے میں مورخین کے بیانات میں تضاد ہے کہ اشوکا نے بدھ مت کے فروغ کے لئے کیا کیا اور کیا نہیں کیا مگر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ اشوکا کے زمانے میں پنجاب، سندھ اور افغانستان کے بیشتر علاقے میں بدھ مت کے ماننے والے سب سے زیادہ تھے۔

یہ کہا جاتا ہے کہ موریہ کے عہد میں بہت زیادہ ترقی ہوئی۔ کھیتی باڑی کی زمینوں میں اضافہ ہوا اور ڈیموں کے ساتھ بھی پانی پہنچایا گیا۔ (27) یہ بہت واضح ہے کہ موریہ راجوں نے قبیلوں کی خود مختاری حکومتوں کو ختم کر کے ایک مرکزی نظام قائم کیا۔ اس وقت تک اناج کی بہت سی اقسام کپاس، چاول، بانس اور دوسری نئی فصلیں پیدا ہونی شروع ہو چکی تھیں۔ تحقیق کے مطابق 327 قبل از مسیح میں گنے کی فصل بھی ایک عام فصل تھی۔ (28) ہمارے دور تک بہت ہی پتلے سائز کا مٹا کھانے کے لئے بچا جاتا تھا جسے کاٹھا کماڈ کہا جاتا تھا۔ ایسے لگتا ہے کہ یہ پرانے وقتوں کی باقیات ہے کیونکہ اس کا جھاڑ اتنا کم ہوتا ہے کہ اسے تجارتی پیمانے پر کاشت نہیں کیا جاسکتا تھا۔

سنا اور کپاس بہت محنت طلب فصلیں ہیں۔ کپاس کو بیجنے کے لئے ایک ایک پھٹی کر کے الگ کرنا پڑتا ہے۔ پھٹی اور کپاس کے بیج کو الگ کرنا پڑتا ہے۔ اسے کاٹنا اور اس سے کپڑے بنانا بہت طویل عمل ہے جس کے لئے بہت زیادہ محنت درکار ہوتی ہے۔ امریکہ

میں کپاس کی فصل کی وجہ سے غلامی میں اضافہ ہوا تھا۔ جنوب کی کپاس بیچنے والی ریاستوں کو پٹی اٹھانے کے لئے جو محنت درکار ہوتی اسے غلاموں کو خرید کر پورا کیا جاتا تھا۔ جب امریکہ میں غلامی ختم ہوئی تو انگریزوں کو مجبوراً پنجاب اور برصغیر کے دوسرے علاقوں میں کپاس کی کاشتکاری کروانا پڑی۔ سنا بھی ایک مشکل فصل ہے کیونکہ یہ بھی پورے سال میں تیار ہوتی ہے اور اس کو لگاتار پانی کی ضرورت رہتی ہے۔ پھر گنے کا رس نکالنا، اس رس سے گڑ، شکر اور چینی کی تیاری ایک پیچیدہ عمل ہے۔ اور اس کے لئے اچھی خاصی محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ پرانے وقتوں میں گنے کو چبا کر اور اس میں پانی ڈال کر جو س تیار کیا جاتا تھا۔ (29) یہ اتنا مشکل کام تھا کہ یہ اس زمانے میں سب سے مہنگی مصنوعات میں سے شمار ہوتی تھی۔ گنے کی فصل کی وجہ سے غلامی میں اضافہ ہوا۔ انگریز افریقہ، ہندوستان اور دوسرے علاقوں سے غلام بھرتی کر کے ویسٹ انڈیز میں گنے اور اس کے ساتھ جڑی صنعتوں کو چلاتے تھے۔

پنجاب میں یہ صنعتیں بہت پہلے سے لگائی جا رہی تھیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ کام ہڑپہ کے پرانے باشندے غلام بن کر یا آریائی خاندان اور قبیلے مل کر یہ کام کرتے تھے۔ ہمارے وقتوں میں گنے کا کام خاندان کے مرد ہی کرتے تھے مگر کپاس اور اس سے جڑا زیادہ تر کام عورتیں ہی کرتی تھیں۔ کپاس کے چننے کا زیادہ تر کام نچلے طبقے کی عورتوں سے کروایا جاتا تھا۔ یوں لگتا ہے کہ مور یہ دور میں یہ کام عورتیں اور ہڑپہ کے پرانے باشندے غلام بن کر (خاص طور پر ان کی عورتیں) انجام دیتے ہوں گے۔ (30)

مور یہ مرکز کی حکومت کو تو مضبوط رکھتے تھے مگر تباہ حال قبیلوں کو قابو میں رکھنے کے لئے ایک نیا طریقہ استعمال کیا تھا۔ ان کو یہ مسئلہ درپیش تھا کہ قبیلہ مار کھانے کے کچھ دیر بعد دوبارہ اپنی قوت کو اکٹھا کر کے مرکزی حکومت سے لڑنا شروع ہو جاتا تھا۔ چانکیہ کے مشورے پر قبیلوں کی طاقت کو ہمیشہ کے لئے توڑنے کے لئے ان کے چھوٹے چھوٹے گروہ بنا کر ان کو دیہاتوں میں بسایا گیا۔ اسی انداز میں اشوک نے کالنجاکو تباہ کرنے کے بعد وہاں کے شودر کسانوں کو دیہاتوں میں آباد کیا۔ (31) یہ بھی خیال رکھا جاتا تھا کہ

ہر نئے گاؤں کی آباد کاری میں ہر ضرورت پوری کرنے والے کاریگر موجود ہوں تاکہ گاؤں والوں کو کسی ضرورت کی وجہ سے گاؤں سے باہر جانے کی ضرورت نہ پڑے۔ پانی ایک معاشرے کے لئے پانچ قسم کے ہنرمندوں کو لازمی قرار دیتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے بہت سی مصنوعات مرکزی حکومت یا مقامی راجاؤں کے زیر اہتمام تیار ہو کر لوگوں تک پہنچتی تھیں۔ جب تمام مصنوعات ہر گاؤں میں تیار ہونا شروع ہو گئیں تو ہر گاؤں خود کفیل ہو گیا اور ان کا ایک دوسرے سے رابطہ ختم ہو گیا۔ ان دیہاتوں میں قبائلی دور کی کچھ رسمیں حالیہ دور تک جاری تھیں مگر ان میں بڑے اکٹھے بنا کر لڑنے کی طاقت ہمیشہ کے لئے ختم ہو گئی۔ شاید قبائلی نظام کے ٹوٹنے سے یہ ہو رہا تھا مگر پنجاب میں ایک اضافی بات مقامی اور غیر مقامی لوگوں کا آپس میں ٹکراؤ بھی تھا۔ اسی لئے غیر مقامی لوگوں کے دیہات الگ بسائے گئے جہاں ان کے کام کرنے والے لوگ مقامی تھے۔

یہ صاف نظر آتا ہے کہ مور یہ دور تک چار ذاتوں کی تقسیم (ورنا) زیادہ نظر نہیں آتی تھی مگر رنگ کے فرق سے مختلف گروہوں کی الگ الگ پہچان ہو رہی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک ذاتوں کا زیادہ تر تعلق پیشوں اور قبیلے کی پہچان کے ساتھ جڑا ہو گا۔ اس کی جھلکیاں ہمیں وارث شاہ کی ہیر میں جگہ جگہ نظر آتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ نئے پیشے بھی ذاتوں اور قبیلوں کی سطح پر تقسیم ہوئے تھے اور ان پیشوں میں قبائلی معاشرے کے دیوتاؤں کی طرح پیر بھی منقسم تھے۔ آپ اس بند سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہر پیشے کا اپنا پیر تھا۔

مہادیوتھوں جوگ دا پنٹھ بنیا، دیودت ہے گرو سنڈاسیاں دا

رامانند تھوں سبھ بیراگ ہو یا، پر م جوت ہے گرو دادسیاں دا (32)

ہمارے دور تک پہچان کے لئے ذاتیں، ذاتوں میں گوتیں، اور گوتوں میں چھوٹی چھوٹی برادریاں موجود تھیں۔ پاکستانی پنجاب میں جٹ، راجپوت، اور آرائیں بڑی ذاتوں کے نام تھے۔ ان ذاتوں کی معاشی حیثیت کوئی نئے شدہ بات نہیں تھی۔ لاہور میں آرائیں بڑے زمیندار تھے مگر گجرات وغیرہ کی طرف آرائیں نچلے درجے کے کام کرنے والے



لوگ تھے۔ قبائلی نظام کے اثرات بیسویں صدی کے ہمارے گاؤں میں اس طرح سے تھے۔ کام کرنے والوں کو چھوڑ کر پورا گاؤں آرائیوں کا تھا۔ گاؤں دو حصوں میں منقسم تھا جن میں سے ایک حصے کو ڈھینگے اور دوسرے کو ڈھچھل کہتے تھے۔ اب بھی سرکاری کھاتوں میں یہ دونوں نام کھاتے داروں کے ناموں کے ساتھ لکھے جاتے ہیں۔ پھر ان دونوں حصوں میں چھوٹی چھوٹی برادریاں تھیں۔ برادریوں میں ہر خاندان کا ایک نام اور ایک پہچان تھی۔ ہماری برادری میں خاندانوں کے نام بھو، بھسکو، گپی، پسی، سینی، کوڑھ، اور فرشتہ تھے۔ گاؤں میں اشخاص کی پہچان خاندانوں کے ناموں سے ہوتی تھی جیسے منظور سینیاں دا، منظور نام کے کئی لوگ تھے مگر جب اس کے ساتھ سینی لگ جاتا تھا تو اس کی پہچان پوری ہو جاتی تھی۔ ان خاندانوں میں بہت سفید رنگ کے بھی لوگ تھے جیسے میرے والد صاحب، اور سانولے رنگ اور گہرے سانولے رنگ کے بھی لوگ تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ لفظ ذات کا مفہوم تبدیل ہوتا رہا ہے۔

ہم پہلے بھی بتلا چکے ہیں کہ مور یہ دور تک پنجاب میں چار ذاتوں کا نظام پوری طرح استوار نہیں ہوا تھا۔ مثال کے طور پر برہمنوں کی بالادستی بارے رگ وید میں کچھ نہیں بتلایا گیا۔ رگ وید کے پرشاسکتا کے دسویں مندرامیں صرف ایک دفعہ کہا گیا ہے کہ "جو اس (برہما یا خدا) کے سر سے برہمن، بازوؤں سے کشتری، ٹانگوں سے ویش، اور پیروں سے شودر پیدا ہوئے۔ مگر باقی رگ وید میں کسی جگہ بھی یہ ذکر نہیں ہے۔ یہ سوکت بھی بہت بعد میں شامل کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ بعد میں لکھی گئیں بدھ تحاریر میں بھی برہمن ذات کا کوئی ذکر نہیں۔ بلکہ اس لفظ کو بزرگ اور عالم کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ (33)، (34) یہ بھی بہت سے مورخین مانتے ہیں کہ برہمن ذات کے لوگ فوج، کاروبار، کھیتی باڑی، دستکاری، اور چلی سطح کے بہت سے پیشوں میں بھی موجود تھے۔ پرمانند جی پنجاب کے کشتریوں کے بارے میں لکھتے ہیں "پنجاب کے کشتریوں میں یہ ایک عجیب

خصوصیت ہے کہ وہ وقت کی ضرورت کے مطابق برہمنوں، کشتریوں اور ویشوں کا کام کر لیتے ہیں،" (35)

چندر گپت موریہ سے لے کر اشوک تک کسی راجے نے کسی برہمن کو کوئی خاص مقام نہیں دیا۔ چندر گپت کا وزیر اعظم کوٹلیہ جین مت کا ماننے والا تھا۔ اور اشوک خود بدھ ہو گیا تھا۔ جہاں ذاتوں کے نظام کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ برہمنوں کے تسلط کے نظام کی تخلیق کے بعد موریہ خاندان پر تنقید بھی کی گئی ہے۔

چار ذاتوں کے نظام کی تشکیل بارے محمد آصف خاں کی تحقیق یہ ہے کہ

"مہا بھارت کے جڑ 8، باب 45، شلوک 6، اور 7

سے معلوم ہوتا ہے کہ واہیک (پنجاب) میں ذاتوں کی تقسیم مضبوط بنیادوں پر استوار نہیں تھی۔ ایک وقت میں ایک شخص برہمن ہوتا تھا اور دوسرے وقت وہ کشتری سے ویش اور شودر بن جاتا تھا۔ اس مذہبی روشن خیالی کو جڑ 8 باب 44 میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ واہیک کے رہنے والے ویدوں اور مذہبی رسموں سے بالکل واقفیت نہیں رکھتے۔ اور وہ جو کچھ دیوتاؤں کی نذر کرتے ہیں وہ سب کچھ ضائع جاتا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں کے لوگوں کو ناپاک اور ملحد کے القاب سے نوازا گیا ہے۔" (36)

ایسے معلوم ہوتا ہے چار سو سال قبل از مسیح میں پیداوار کے طریقے اور سماج کے ساتھ شخصی تعلق میں بہت تبدیلی آچکی تھی۔ باہر سے آنے والوں اور ہڑپہ کے مقامی باشندوں کے میل ملاپ کے نتیجے میں ایک نئی معیشت جنم لے رہی تھی۔ اس نئی معیشت میں فالتو پیداوار ہونے کی وجہ سے طبقے بھی بن چکے تھے مگر نئے فکری سانچے اور معاشرتی ڈھانچے ابھی وجود میں نہیں آئے تھے جس کی وجہ سے ایک خلا پیدا ہو گیا تھا۔ اس خلا کو

یونانیوں نے بھرنے کی کوشش کی مگر وہ زیادہ دیر اس میں کامیاب نہ ہو سکے۔ آخر کار معاشرے کے اندر سے ہی کوئی حل نکلنا تھا اور وہ مور یہ حکومت کے ذریعے نئے نظام کی شکل میں نکل آیا۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اسی دور میں پنجاب میں بدھ مت اور جین مت نے اس فکری خلا کو پورا کرنے کی کوشش کی۔ پنجاب میں یہ فکری خلا بہت گہرا تھا اس لئے مور یہ حکومت کے خاتمے کے بعد یہاں دوبارہ یونانی، کشن، ساکا، ہن اور دوسرے بیرونی حملہ آور قبضہ کرنے میں کامیاب ہوئے۔

بدھ مت کی پنجاب میں کامیابی کی سب سے بڑی کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ذریعے ٹوٹ پھوٹ کا شکار پرانے قبائلی نظام میں لوگوں کی برابری اور جمہوری سطح پر فیصلے کرنے کی خواہش کو بیدار کیا گیا۔ جین مت کا پھیلاؤ اسی لئے زیادہ نہیں ہو سکا تھا کہ ان کے عقیدے کے مطابق ہل سے کاشت نہیں کیا جاسکتا تھا۔ کیونکہ اس کے ساتھ زندہ زمینی بوٹیوں کی موت واقع ہو جاتی تھی۔ جین مت صرف کاروباری طبقے میں ہی کامیاب ہو سکتا تھا کیونکہ وہی لوگ جائیدادوں کو نقصان دیئے بغیر روزی کما سکتے تھے۔ اس پر ہم آگے جا کر بات کو واضح کریں گے کہ مگر اس وقت یہ بتانا کافی ہے کہ پنجاب میں ویدوں کا تفکیک کردہ فکری نظام دھندلا چکا تھا۔ صرف اتنا نہیں بلکہ ہڑپے کا پرانے فکری نظام (جس کو ویدوں میں تسلیم کیا گیا تھا) بھی وقت کا ساتھ نہیں دے سکا تھا۔ پنجاب بعض لحاظ سے معاشرتی سطح پر کچھ آگے تھا اس لئے یہاں پیدا ہونے والا خلا بھی زیادہ گہرا تھا۔ اسی لئے مور یہ کے نئے نظام کی تفکیک کرنے والے چندر گپت مور یہ اور کوٹلیہ یا چانکیہ یہاں (ٹیکسلا اور پنجاب) سے ہی آئے۔ سکرت کی گرائمر کے بڑے استاد پانینی (سات سو سال سے چار سو سال قبل از مسیح) بھی ٹیکسلا سے آئے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ رگ وید سے لے کر چانکیہ کی ارتھ شاستر تک بڑی تحاریر پنجاب میں ہی تصنیف کی گئیں۔ زیادہ تو مور یخین جب قدیم ہند کی تاریخ کا ذکر کرتے ہیں تو وہ زیادہ تر پنجاب کی ہی بات کرتے ہیں۔

اس نئے نظام میں خاندان کی تشکیل اور خاص طور پر عورت کے مقام میں فرق آگیا تھا۔ باہر سے آنے والے آریا مرد کی حاکمیت پر یقین رکھتے تھے۔ مگر انہوں نے جب ہڑپہ کی مقامی عورتوں کے ساتھ رہنا شروع کیا تو ان کے خیالات میں تبدیلی آئی۔ اس لئے عورتوں اور دیویوں کے بارے میں ایک جیسے خیالات نہیں ہیں۔ رگ وید کے پہلے دور میں لکھی گئی سوکتوں میں دیوتا (اندر وغیرہ) مرد تھے مگر بعد میں کھیتی باڑی میں اضافے کے بعد دیویوں کو بھی پرستش کے لائق تسلیم کر لیا گیا۔ (37)

اس بات کا بھی تجزیہ کرنا چاہیے کہ آریائی لوگ مویشی پالنے والے تھے اور انہوں نے ہڑپہ کی مقامی عورتوں کے ساتھ خاندان تشکیل دیئے تو ان نئے خاندانوں میں کھیتی باڑی کے بارے میں عورتوں کا علم زیادہ تھا۔ اس لئے ان کی طرف سے حقوق کے مطالبات میں بھی اضافہ ہوا ہوگا۔ مگر یہ بات بھی اپنی جگہ پر درست ہے کہ طبقاتی تقسیم کا عمل عورتوں کے حقوق کے خلاف جا رہا تھا۔ اسی تضاد بھرے تاریخی عمل کی وجہ سے رگ وید میں عورتوں کے بارے میں غیر واضح افکار ملتے ہیں۔ مگر بعد میں آنے والے وقتوں میں جب موریہ دور سے شروع ہوئے انقلاب کی نفی کا آغاز ہوا تو عورتوں کی غلامی انتہا پر پہنچ گئی۔

موریہ دور میں پنجاب کی زبان میں بھی تبدیلیاں آچکی تھیں۔ گوتم بدھ (483 سے 563 قبل از مسیح) سنسکرت کی بجائے پراکرت میں وعظ کرتا تھا جو عام لوگوں میں بولی جانے والی زبان تھی (38)۔ جین مت والے بھی اپنا بھرماسا (ملی جلی زبان) میں اور دوسری مقامی زبانوں میں لکھتے تھے۔ جین مت والوں کی پنجاب میں استعمال کی جانے والی زبان کے بارے میں تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ مگر یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ بدھ اور جین مت والے پنجاب میں سنسکرت استعمال نہیں کرتے تھے۔ اس لئے لوگوں کی سطح پر ان کو زیادہ تسلیم کیا جاتا تھا۔ جین اور بدھوں کی زبان سادھوؤں اور جوگیوں کی زبان سے قریب ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان کی زبان قبل مسیح کے وقتوں کے قاعدوں کے مطابق چل رہی تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ بابا گورو نانک کی تحریروں میں جس پنجابی کو استعمال کیا گیا ہے وہ پرانے وقتوں کی پنجابی کی روایت کے مطابق ہو۔ ایک بات واضح ہے کہ مور یہ دور میں عام پنجاب کی زبان سنسکرت نہیں تھی۔ عین ممکن ہے کہ اشرافیہ کا ایک حصہ سنسکرت کا استعمال کرتا ہو۔

اس وقت پنجاب میں استعمال ہونے والی زبان دائیں سے بائیں لکھے جانے والے شروختی رسم الخط میں لکھی جاتی تھی۔ (39) یوں معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں بدھ مت کا عروج اور شروختی رسم الخط کا عام استعمال ایک ہی زمانے میں شروع ہوا۔ پنجاب سے آگے مکدھ وغیرہ میں برہمی رسم الخط استعمال کیا جاتا تھا۔ اور سارا کاروبار اسی زبان میں کیا جاتا تھا۔ تیسری اور چوتھی صدی کے وسط میں پنجاب میں شروختی رسم الخط ختم ہو گیا یہ وہی وقت تھا جب پنجاب میں بدھ مت کو زوال آگیا تھا اور برہمن واد کی بالادستی شروع ہو گئی تھی۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس وقت تک پنجاب کی اپنی زبان، رسم الخط اور فکری نظام موجود تھے۔ جو کہ مکدھ والوں سے الگ تھے۔ مکدھ میں فروغ پاتی ہوئی برہمن بالادستی پنجاب کو بہت برا سمجھتی تھی۔ ایسا لگتا ہے کہ آریائی لوگوں کا بنیاد پرست کردہ پنجاب کو چھوڑ کر مکدھ چلا گیا تھا۔ جہاں جا کر انھوں نے اپنی ضرورتوں کے مطابق نظام بنا لیا جسے بعد میں برہمن بالادستی کا نام دیا گیا۔ پنجاب میں ہڑپہ کی تہذیب کا اثر زیادہ رہا۔ اور انہوں نے اپنی الگ زبان، رسم الخط اور مذہبی فکر کو بنائے رکھا۔

## حوالہ جات:

- 1 JS Romm. Alexander The Great: Selections from Arrian, Diodorus, Plutarch, and Quintus Curtius (p.xix). Hackett Publishing, 2005
- 2 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, p. 134
- 3 Ibid
- 4 [https://en.wikipedia.org/wiki/Achaemenid\\_conquest\\_of\\_the\\_Indus\\_Valley](https://en.wikipedia.org/wiki/Achaemenid_conquest_of_the_Indus_Valley)
- 5 Ancient History Encyclopedia, <https://www.ancient.eu/>
- 6 <http://deepak-indianhistory.blogspot.com/2010/12/ashokan-inscriptions.html>
- 7 JH Habib, Irfan; Jha, Vivekanand, Mauryan India, A People's History of India, Aligarh Historians Society, Tulika Books, 2004
- 8 Herodotus - The History of the Persian Wars: A Description of India, extracted from Herodotus, The History, George Rawlinson, trans., New York: Dutton & Co., 1862
- 9 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, p 142
- 10 [https://en.wikipedia.org/wiki/Battle\\_of\\_the\\_Hydaspes](https://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_the_Hydaspes), Arrian: Campaigns of Alexander (Anabasis) Summary by Michael McGowin, prepared 2002
- 11 Ganguly, Dilip Kumar. History and Historians in Ancient India. Abhinav Publications, 1984
- 12 Parmanand, p. 150 ,
- 13 Demodardas, Heer, Pakistan Punjabi Adabi Board, Lahore
- 14 <http://www.historydiscussion.net/biography/chandragupta-maurya/blo-chandra-gupta-maurya-324-300-b-c-indian-history/6505>
- 15 Ancient History Encyclopedia, Chandragupta Maurya
- 16 Kautilya, The Arthshastera, Penguin Classics
- 17 Mookerji, R. Chandragupta Maurya and His Times, Motilal Banarsidass,, 1966, p 18

- 18 Raychaudhuri, H. C. (1988) [1967], "India in the Age of the Nandas / Chandragupta and Bindusara", in K. A. Nilakanta Sastri (ed.), Age of the Nandas and Mauryas (Second ed.), Delhi: Motilal Banarsidass
- 19 Prakash, Buddha, Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1963, p 151. "We know from Panini and Kautilya the north-western of India (presently Pakistan) were full of floating contingents of mercenary soldiers, who lived by the profession of arms and lent their services to those kings, who paid them best".
- 20 Kosambi, D. D. History of Ancient India ,
- 21 Majumdar, R. C. The History and Culture of the Indian People Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai
- 22 Strabo 15.2.1(9(
- 23 <https://en.wikipedia.org/wiki/Nearchus>
- 24 Parmannad p. 162
- 25 Lamotte, Étienne. History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era. Translated by Sara Webb-Boin. Leuven, Belgium: Peeters Press, 1988), p. 223
- 26 Ibid p. 226
- 27 <https://globalproject.weebly.com/economic.html>
- 28 <http://www.sugarcane crops.com/introduction/>
- 29 <https://www.history.com/news/slavery-profitable-southern-economy>
- 30 [https://en.wikipedia.org/wiki/Slavery\\_in\\_India#Slavery\\_in\\_Ancient\\_India](https://en.wikipedia.org/wiki/Slavery_in_India#Slavery_in_Ancient_India)
- 31 <https://www.britannica.com/place/India/Ashoka-and-his-successors> "This is confirmed by both the theories of Kautilya and the account of Megasthenes; Kautilya maintained that the state should organize the clearing of wasteland and settle it with villages of Sudra cultivators. It is likely that some 150,000 persons deported from Kalinga by Ashoka after the campaign were settled in this manner".
- 32 Shah. Waris, Heer, ed. Skeikh Abdul Aziz, Alfaisal, Urdu Bazar Lahore. Stanza 350
- 33 Collins. Steven. Aggañña sutta. Sahitya Akademi, 200, p. 58.
- 34 GS Ghurye (1969), Caste and Race in India, Popular Prakashan, pages 15-18

- 35 Parmanand p 39
- 36 Khan, M. A. Nik Suk te Hoor Nik Suk, Pakistan Punjabi Adabi Board, Lahore, p 42
- 37 Mother Goddess in the Vedic Period, Shodhganga, chapter 4, <https://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/20264/11/j.%20chapter%20iv.pdf>
- 38 Gethin, Rupert; The Foundations of Buddhism, 1998; pp 39-41
- 39 Soloman, R. Ancient Buddhist scrolls from Gandhara: the British library Kharoshti fragments. University of Washington Press, Seattle 1998



## پنجاب میں نئے غیر ملکی حکمران

موریہ سلطنت کے خاتمے کے ساتھ ہی پنجاب پر حملے شروع ہو گئے۔ سیکٹریا (بلخ) کے یونانی بادشاہ ڈی میٹریاس نے 165 قبل مسیح میں پنجاب پر حملہ کیا۔ اس نے حیدر آباد، کچھ اور گجرات تک کا علاقہ فتح کر لیا۔ اس کے وارث میندر اور اپالوڈوس نے 60 قبل از مسیح تک اس علاقے پر حکومت کی۔ میندر نے اپنا دار الحکومت ساکالا (موجودہ سیالکوٹ) بنایا تھا۔ میندر کی موت کے بعد پنجاب کی یونانی سلطنت زوال اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گئی، راوی کے مشرقی کنارے پر دوسری سلطنتیں تشکیل پانگیں جنہوں نے اپنے سکے بنانے شروع کر دیے۔ مگر یونانی بہت دیر تک پنجاب کی آبادی کا حصہ رہے۔ لگتا ہے کہ اسی زمانے میں پنجاب میں یونانی حکمت کی ابتدا ہوئی۔

قبل مسیح 231 میں اشوکا کی موت کے پچاس سال بعد موریہ سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ موریہ سلطنت کا آخری راجہ برہادر تھا جس کو اس کے سپہ سالار جنرل پشیا مترا شونگانے 185 قبل از مسیح میں قتل کر دیا۔ (1) اور کئی سالوں تک اس علاقے پر حکومت کی۔ اشوکا نے چوای ہزار سٹوپا بنائے تھے (2)۔ پشیا مترا نے کشمیر کے ارد گرد پانچ سو بدھ مندر تباہ کئے تھے۔ (3) تبت کے سولہویں صدی کے مورخ ترانا تھا کا کہنا ہے کہ اس نے جالندھر سے مدھیہ پردیش تک سینکڑوں بدھ مندر تباہ کئے اور شمال میں بدھ مت کا خاتمہ کر دیا۔ (4) وی اے سمتھ اور ایچ پی شاستری کا کہنا ہے کہ یہ بدھ مت کے فروغ کے خلاف برہمنوں کا رد عمل تھا (5)۔ یہی بات رائے کوٹک نے اپنی کتاب میں لکھی ہے (6)۔ اشوکا

ویدانا میں لکھا ہے کہ پشیا مترا نے شاکالا (موجودہ سیالکوٹ) میں اعلان کیا تھا کہ جو بدھ بھکشو کا سر لے کر آئے گا اسے انعام دیا جائے گا۔ پروفیسر مائیکل ونزل نے لکھا ہے کہ ریاست اور معاشرے پر قدامت پرست اصولوں کو مسلط کرنے والی منور ہما (منو سرتی) پشیا مترا کے دور میں ہی مرتب ہونا شروع ہوئی تھی۔

مگر رو میلا تھا پر کے مطابق پرانے کھنڈرات سے ایسے شواہد نہیں ملے جس سے بدھوں کی اس طرح کی ہلاکتوں کی تصدیق ہو سکے اور ان باتوں کی سچائی پر شک کیا جاسکتا ہے۔ (7) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بدھ یونانیوں کی حمایت کرتے تھے اس لئے پشیا مترا نے ان کی سچائی کی۔ (8) جیسے پہلے بتلایا گیا ہے اسی دور میں ڈی میٹریاس نے کابل میں اپنے اقتدار کو مستحکم کر لیا تھا۔ اس نے 200 سے 180 قبل مسیح تک گندھارا پر حکومت کی۔ (9) اس نے پنجاب پر حملوں کا آغاز کیا۔ اس کی فوج ساٹھ ہزار افراد پر مشتمل تھی اور اس نے کاٹھیادار اور سندھ کو بھی فتح کر لیا تھا۔ (10) اس نے ٹیکسلا اور سیالکوٹ جیسے شہروں کو آباد کیا اور لگتا ہے کہ اس نے پہلی بار سیالکوٹ کو ٹرامرکز بنایا۔ (11) ڈی میٹریاس کو اس کے پوتے ایوکراڈائٹس نے قتل کیا اور ایک سو چھپن قبل از مسیح تک حکومت کی۔ اس کو اس کے بیٹے ہیلیوکلس نے ایک سو چھپن قبل مسیح میں قتل کر دیا۔ ساکا قبائل نے ہیلیوکلس کو بلخ کے اقتدار سے معزول کر دیا اس کو ہندوکش کی دوسری سمت میں دھکیل دیا۔ مگر ایوکراڈائٹس کے دور میں ہی غیر معروف یونانی شہزادوں نے پنجاب کو آپس میں بانٹ لیا تھا۔ (12) ان سب کے ناموں کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتی مگر ان کے جاری کردہ سکوں سے کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ تقریباً چالیس یونانی شہزادوں نے پنجاب اور سندھ کو آپس میں بانٹ لیا تھا جن میں سے شاہ مینندر یا ملندر بڑا حکمران ثابت ہوا۔

بدھوں کی کتاب میلیندا پانہا کے مطابق ایک سو اسی قبل از مسیح میں میلیندا کلاسی نام کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا۔ یہ اچ کے علاقے کا ایک گاؤں تھا اور یہ وہ دور تھا جب ڈی میٹریاس پنجاب فتح کر چکا تھا۔ مگر مورخ جان ہیزل کا کہنا ہے کہ یہ مقام افغانستان کے علاقے بگرام میں واقع تھا۔ (13) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ سیالکوٹ میں پیدا

ہوا تھا۔ (14) اس وقت پنجاب چھوٹے چھوٹے علاقوں میں منقسم تھا۔ مینندر نے ان تمام علاقوں کو اکٹھا کیا اور ایک سو پچپن قبل از مسیح میں ساگالا (سیالکوٹ) کے تخت پر بیٹھ گیا۔ اسی زمانے میں وہ بدھ مت کا پیروکار ہو گیا۔ باہر سے آنے والے حاکموں کو بدھ مت اس لئے پسند تھا کہ اس میں ذات پات کا نظام نہیں تھا۔

وسطی ہندوستان میں برہمن واد کی بالادستی کی شروعات تھی جس کو مینندر جیسے حکمرانوں نے کچھ عرصے کے لئے روک دیا۔ بدھ کتاب مینندر پانہا کے مطابق اس دور میں سیالکوٹ یونانی سلطنت کا ایک بڑا اور شاندار شہر تھا۔ اس کے اندر شاندار باغ تھے اور اس کے چاروں طرف چار دیواری تھی۔ اس کے بازاروں میں ہاتھی، گھوڑے، بگیاں، اور پیدل لوگ چلتے رہتے تھے۔ ہر مذہب اور ہر فرقے کے مبلغین کو خوش آمدید کہا جاتا تھا۔ اس کے بازاروں اور دکانوں میں بنارس کی ملل اور کئی اقسام کے کپڑے بک رہے تھے۔ یہاں ہر قسم کے کپڑے بکتے تھے اور دکانوں پر ہر طرح کے ہیرے جواہرات کی نمائش ہوتی تھی۔ (15)

مینندر نے ہندوستان کے اگلے علاقوں پر حملہ کیا اور اپنی سلطنت کو اشوک کی پرانی سلطنت کی طرح توسیع دینے کی کوشش کی۔ اس دوران اس کا بوڑھے ہوئے پشیا مترا کی فوجوں کے ساتھ بھی آنا سامنا ہوا۔ جو برہمنوں کے گھوڑے کی قربانی کی مقدس رسم (اسوامیدھا) کے لئے جا رہا تھا۔ دریائے سندھ کے کنارے مقدس گھوڑے اور اس کے محافظ پشیا مترا کے بیٹے اگنی مترا کو مینندر کی افواج نے گھیرے میں لے لیا مگر قربانی کی رسم ادا کر دی گئی۔ مینندر نے اشوک کے دارالحکومت پالی پتر (پٹنہ) تک فوج کشی کی مگر وہ اس پر قبضہ نہیں کر سکا کیونکہ اس کے اپنے علاقے میں گڑ بڑ شروع ہو گئی تھی۔ مینندر واپس آگیا اور جلد ہی مر گیا۔ اس کے سکے پنجاب میں بہت سے مقامات سے ملے ہیں اور ہیری پلس کا مصنف بتاتا ہے کہ اس کے سکے دو صدیوں کے بعد بھی رواج کے علاقے میں استعمال کئے جا رہے تھے۔ (16)

مینندر کو پٹنہ فتح کئے بغیر اس لئے واپس آنا پڑا تھا کہ اس کے علاقے پر ساکا لوگوں کی یلغار ہو چکی تھی۔ ساکا لوگوں نے اپنے حکمران مونیکس یا موگا کی قیادت میں پہلے بلخ کی سلطنت پر قبضہ کیا۔ پھر وہ دریائے ہلمند پار کے کے ساکا ستینز یا سینتان میں گھر گئے۔ جہاں ان کا ساتھ پار تھیوں یا پہلویوں نے دیا اور وہ درہ بولان کے راستے پنجاب میں داخل ہوئے۔ ساکا نے 80 قبل مسیح میں گندھارا اور ٹیکسلا پر قبضہ کیا اور پنجاب میں پیش قدمی شروع کر دی۔ اس دور کی تاریخ بہت الجھی ہوئی ہے کیونکہ پنجاب میں کئی جگہ پر یونانی حکومتیں بھی جاری رہیں۔ بادشاہ موگا کو یوجین کے راجہ وکرم نے شکست دی اور اس کے مرنے کے بعد یونانیوں کی حکومت واپس آ گئی۔ مگر بچپن قبل از مسیح میں ساکا نے حکمران آرس کی قیادت میں شمالی علاقوں اور پنجاب پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا۔ عیسوی سن کے آغاز کے لگ بھگ آرس کی موت کے بعد ساکاؤں کی سلطنت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گئی اور کشانوں نے اپنی حکمرانی قائم کر لی۔ کشانوں کی حکمرانی کے بعد بھی پنجاب کے کچھ علاقوں میں ساکاؤں کی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم رہیں۔ کسی نہ کسی صورت میں پنجاب کے بعض علاقوں میں ساکاؤں کی حکومت چوتھی صدی عیسوی تک قائم رہی۔ ان کے حکمرانوں کی ایک طویل فہرست ہے۔ (17) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چندر گپت مور یہ دوم نے ان کی حکمرانیوں کا خاتمہ کیا۔

اس فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ راجہ مینندر کی موت کے بعد اس علاقے میں ساکا اور پہلویوں کو طاقت حاصل ہوئی۔ یہ بھی دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جٹ لوگ ساکا نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ مگر ڈیوڈ مبل اور آکزن میٹا سوکاس نے ڈی این اے ٹیسٹ سے ثابت کیا ہے کہ جٹوں کے بارے میں یہ بات درست نہیں ہے (18)۔ اس سے الگ کچھ ٹیسٹوں میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ چالیس فی صد جٹ مردوں کے ڈی این اے آریائی اور ساکا نسل سے ملتے ہیں۔ مگر عورتوں کے جینز باہر کے لوگوں سے کسی طرح بھی نہیں مل پاتے۔ اسی طرح پشتو زبان کو ساکا زبان کہا جاتا ہے مگر زیادہ تر محققین اس نظریے کو تسلیم نہیں

کرتے۔ گلگت بلتستان کے علاقے ہنزہ اور چترال کے کچھ لوگوں کی داکھی زبان کو ساکا لوگوں کی بنیادی زبان تسلیم کیا جاتا ہے۔

پچیس قبل مسیح کے لگ بھگ یوچی قبیلوں کے نامور قبیلے کشان نے جولا کاڑی پھیسز کی قیادت میں کابل پر قبضہ کر لیا۔ انہوں نے اس علاقے میں اپنے اقتدار کو مستحکم کر کے آگے کی طرف پیش رفت شروع کر دی۔ اس دوران کشمیر کے حکمران ناگا اور کار کوٹا سلطنت میں، بائیس قبل از مسیح کا جہلم اور دریائے سندھ کے درمیانی علاقے پر حکمرانی تھی۔ پشاور میں پیدا ہونے والا اور پشاور میں مرنے والا راجہ کنشک 127 عیسوی میں تخت پر بیٹھا اور اس نے اپنی سلطنت کو گنگا جمن کے پاٹلی پتر (موجودہ پٹنہ) تک توسیع دی۔ اس کا دار الحکومت گندھارا میں پوروساپور (موجودہ پشاور) تھا۔ کنشک کی چھین تک حکمرانی تھی اور اس نے ہی شاہراہ ریشم کی بنیاد رکھی تھی۔ بدھوں کی پہلی بڑی مجلس مہاتما بدھ کی وفات کے وقت ہوئی تھی اور دوسری بڑی مجلس کنشک کے دور میں ہوئی تھی۔ کنشک کے دور میں ٹیکسلا بہت بارونق شہر بن گیا تھا۔ اور دور دور سے طالب علم یہاں پڑھنے آتے تھے۔ اور وہ 150 عیسوی تک حکومت کر کے مر گیا تھا۔ رالینسن کی فہرست کے مطابق پنجاب کے حکمرانوں کے نام کچھ اس طرح ہیں۔ (19)

بلخ اور سیالکوٹ کے حکمرانوں کے نام

ڈی میٹریاس 200 قبل مسیح

ایوکراٹائڈس 165 قبل از مسیح

ہیلیوکل 156 قبل از مسیح

سیالکوٹ اور شمالی علاقوں کے یونانی حکمران

155/165 قبل مسیح سے 130 قبل مسیح تک

ایتھوڈائمس خاندان، اینٹی ماکس، اگا تھوچلس، پھلو کسنیمیس، مینندر اول،

اپالوڈوٹس دوم، پنٹا لکن، ایتھوڈائمس دوم، شارٹو اول، شارٹو دوم، اگا تھوکلایا، انٹیل

کیڈاس، مینندر ایوکراٹائڈس خاندان، پلیٹو، لیسیاس، میپوٹرائس، سینٹالیون، ڈیومیڈس،

زوئے لس، انٹی ماکس، پھلو کسنیس، آر کیسیس، ہرمائیوس (آخری یونانی حکمران جو کو  
پچیس قبل مسیح میں اتارا گیا)

نامعلوم حکمران

اپالو پھینز، اپندر، ایمن ٹاکس، آرٹی میڈروس، نکلاس، ہپوس، ٹرائس، اپندر،  
ٹیلی پھس، پیوک لیس، زوئے لیس

پنجاب کے ساکا اور پہلوی حکمران

دونونس (93 قبل از مسیح)، سپائی رائس، اور تھاگینر، ارساکس، پاکورس،  
سندبارس، کشان حکمران، کوجولا (25 قبل مسیح)، اس نے اپنا نام مہاراجہ چندری راجہ  
لکھوایا، دیما ٹاکو (95 - 80)، دیما کڈ پھانس (127 - 95)، کنشک (140  
- 127 عیسوی)، ونشکا (160 تا 140 عیسوی)، ہوشکا (190 تا 160)، واسودیو  
(230 تا 190) یہ آخری بڑا کشان راجہ تھا، اس کے بعد کنشک دوم (240 تا 230)،  
واشیشکا (250 تا 240)، کنشک سوم (275 تا 250)، واسودیو دوم (310  
تا 275)، چو (365 تا 310)، شاکا (345 تا 325)، کیو ناڈا (375 تا 345)

کشان کی حکمرانی کے ایک سو سال بعد سفید ہنوں نے حملے شروع کئے۔ گپت  
خاندان کا پنجاب میں ویسے ہی معمولی سا اثر تھا۔ اس لئے جب 458 میں شمال سے سفید  
ہنوں نے حملہ کیا تو انہوں نے جموں، کشمیر، ہماچل پردیش، راجھستان پنجاب اور مالوہ تک  
کچھ علاقوں تک قبضہ کر لیا۔ (20) انہوں نے یہ حملہ تورانا کی قیادت میں کیا اور اس علاقے  
میں اپنی حکمرانی قائم کر لی (21)۔ اس کے بہت سے سکے ستلج، جمنادادی سے دستیاب ہوئے  
ہیں۔ اس کو 515 میں مالوہ کے بادشاہ راجہ پرکاش دھرم سے شکست ہوئی۔ (22) یہ بھی  
کہا جاتا ہے کہ 510 میں وہ سکندر گپتا سے شکست کھا گیا تھا۔ (23) اور پورے ہندوستان پر  
قبضہ نہیں کر سکا تھا مگر معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں اس کی حکمرانی قائم رہی۔ پھر 515  
میں اس کے بیٹے میسر کلا (اسے میسر کلا اور ہندوستانی ایلا بھی کہا جاتا ہے) نے پٹنہ  
حکمرانوں کو پوری طرح شکست دی اور سیالکوٹ کو دارالحکومت بنا کر اپنی حکومت کا آغاز

کیا۔ (24) اسے مالوہ کے یاسودھمان اور نر ساگپتا بالادتا نے شکست دی۔ میسیر گلابنگ میں گرفتار ہوا۔ مگر نر ساگپتا بالادتا کی ماں کی سفارش پر اس کی جان بخش دی گئی۔ مگر وہ کچھ مہینوں کے بعد 542 میں کشمیر میں جان بحق گیا۔ سفید ہنوں کے ان دونوں باپ اور بیٹا حکمرانوں تو رانا اور میسیر گلاب کے بارے بتایا جاتا ہے کہ دونوں بہت ظالم تھے اور انہوں نے بہت بڑی تعداد میں بدھوں کا قتل کیا اور ان کے ٹھکانے بھی تباہ کئے۔

قدیم تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ سیالکوٹ کئی صدیوں تک سلطنتوں کا دارالحکومت رہا۔ شاید اسی لئے پنجابی روایت کے سب قصوں میں سے صرف پورن بھگت کے قصے میں راجہ سلوان اور اس کے بیٹے راجہ رسالو کے نام آتے ہیں۔ جن کی حکمرانی سیالکوٹ پر تھی۔ اسی طرح ایرانی ذرائع سے بلخ کے انخد یا اناحد دیوی کا ذکر آتا ہے ایسا شک پڑتا ہے کہ یہ دیوی صوفیوں کی علامت انخد راگ کی بنیاد تو نہیں!

### پہلے تاریخی دور کے شہر

ارگن مانگا، باڑا، چندا کھیری، چونڈا گڑھی، دیل چڑ، فتح پور، گھوگاٹ وند ہندواں، گھرم، کاکرونی، کھبا، کوٹلی مالیاں، مکھن ونڈی، مٹے وال، راجہ کارنی کا قلعہ، جوتن، روڈ، سیکھاں ڈھیری، سنگھول، ساوندھا، سرکپ، سنگھ بھوانی پور، سرسکھ سنگھ، تارا گڑھ، وادل ڈوگراں (25)

## حوالہ جات:

- 1 Thapper, Romila, *The Past Before Us*, Harvard University Press, 2013 p 296
- 2 Ancient History, Stupa
- 3 Strong, John S. *The Legend of King Asoka : a study and translation of the Asokavadana*. Princeton: Princeton University Press. 1989
- 4 Simmons, Caleb; Sarao, K. T. S. (2010). Danver, Steven L. (ed.). *Popular Controversies in World History*. ABC-CLIOS
- 5 Lahiri, Beia *Indigenous states of northern India, circa 200 B.C. to 320 A.D.* University of Calcutta, 1974. p. 31.
- 6 Roy, Kaushik. *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia: From Antiquity to the Present*, Cambridge University Press, 2012, p.109-118.
- 7 Thapar, Romila. *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford University Press, 1960 P200
- 8 Simmons & Sarao 2010, p. 100
- 9 Rawlinson, H. G. M.A, *I.E.S Intercourse Between India and the Western World*, Cambridge University Press, 1916, p 71-73 ,
- 10 Demetrius is said to have founded Taxila (archaeological excavations), and also Sagala in the Punjab, which he seemed to have called Euthydemia, after his father ("the city of Sagala, also called Euthydemia" (Ptolemy, *Geographia*, VII 1)
- 11 Rawlinson, p. 74
- 12 Ibid p 76
- 13 Hazel, John. *Who's Who in the Greek World*. Routledge, 2013, p. 155
- 14 Magill, Frank Northen. *Dictionary of World Biography, Volume 1*. Taylor & Francis, 2003, p. 717
- 15 Rawlinson, p 79



- 16 Ibid p. 81-83
- 17 <https://en.wikipedia.org/wiki/Indo-Scythians>
- 18 Mahal, David G. and Ianis G. Matsoukas<sup>1</sup>, Y-STR (Haplogroup Diversity In the Jat Population Reveals Several Different Ancient Origins, Jenet, September, 2017
- 19 Rawlinson, p 85-87
- 20 <https://www.mapsofindia.com/history/battles/huna-invasions-of-india.html>
- 21 Grousset, Rene (1970). The Empire of the Steppes. Rutgers University Press. pp. 70-71
- 22 Ojha, N.K. The Aulikaras of Central India: History and Inscriptions. Chandigarh: Arun Publishing House, 2001
- 23 Pruthi, R. K. The Classical Age, p.262
- 24 Dani, Ahmad Hasan. History of Civilizations of Central Asia: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750. Motilal Banarsidass, 1999
- 25 Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall

## گمشدہ پنجاب

اس توڑ پھوڑ کے دور کے بعد 319 عیسوی میں گپتا سلطنت کی بنیاد رکھی گئی۔ اس سلطنت کی حکمرانی 543 عیسوی تک جاری رہی مگر اس سلطنت کا پنجاب سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ پنجاب میں چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم رہیں جن میں سے بعض سلطنتوں میں قبائلی جمہوریت قائم تھی۔ گپتا خاندان کے بڑے بڑے بادشاہ چندر گپت، سمدر گپت، اور چندر گپت دوم یا دکرما دتیہ ہوئے ہیں۔ پنجاب سے ان کا اتنا ہی تعلق تھا کہ دوسرے راجہ سمدر گپتا کو "لچھوی دوہترا" کہا گیا ہے۔ چندر گپت کی بیوی اور سمدر گپتا کی ماں کمار دیوی کا تعلق بڑے قبیلے لچھوی سے تھا۔ مگر اس کے نام کے ساتھ دوہترا کا لفظ خالص پنجابی لفظ ہے جس کا معنی نواسہ یا بیٹی کا بیٹا ہے۔ سنسکرت کے نامی گرامی شاعر اور ڈرامہ نگار کالی داس (جن کی پیدائش کشمیر میں ہوئی تھی)۔ چندر گپت دوم کا درباری بتایا جاتا ہے۔ بہت ہی کمزور حوالوں سے یہ اشارے کئے گئے ہیں کہ چندر گپت دوم نے ایک دفعہ پنجاب پر حملہ کیا تھا۔ مگر اس واقعے کے نہ تو کوئی ثبوت موجود ہیں اور نہ ہی ایسے شواہد ہیں۔

چوتھی صدی عیسوی تک پنجاب کی تاریخ دیکھیں تو اس کا سنگا جمنہ کی سلطنتوں سے خاص تعلق نظر نہیں آتا۔ بلکہ مور یہ سلطنت میں پنجاب سے سنگا جمنہ کا جڑا ہوا تعلق گپتا سلطنت میں ٹوٹا ہوا نظر آتا ہے۔ پنجاب میں بالائی سطح پر یونانیوں، کنشک، اور ساکا کا غلبہ نظر آتا ہے مگر ٹہلی سطح پر مختلف طرح کی چھوٹی چھوٹی حکمرانیاں نظر آتی ہیں۔ پنجاب میں بدھ مت کا بہت غلبہ تھا اور خروشتی رسم الخط میں لکھی گئی پراکرت رائج تھی۔ سنگا جمنہ

معاشرے میں برہمنوں کا تسلط زور پکڑ رہا تھا۔ اور برہمنی رسم الخط میں لکھی سنسکرت کا مذہبی اور سرکاری معاملات میں استعمال شروع ہو چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ سگنکا جمن معاشرے میں چار ذاتوں کی تقسیم مستحکم ہو چکی تھی۔ منوسمیتی کے تشکیل کردہ قوانین کا بھی یہاں بہت استعمال ہو رہا تھا اور عورتوں کا سماجی مقام بہت ٹھلی سطح پر گر چکا تھا۔ پنجاب میں بدھ مت کے غلبے کی وجہ سے برہمن واد کی بالادستی کو کافی عرصہ تک رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔ پرانی ہڑپہ تہذیب کا فکری دھارا کسی نہ کسی رنگ میں جوگیوں، سادھوؤں، اور لہروں کے ذریعے زندہ رہا۔ بدھ مت اور جین مت بھی ایک بھگوان یا خدا کو تسلیم کرنے کے معاملے میں انکاری تھے مگر آخر میں پنجاب میں بھی بدھ مت ختم ہو گیا اور برہمنوں کا تسلط بڑھ گیا۔ پراکرت کی جگہ سنسکرت آگئی اور خردوشتی کی جگہ برہمنی رسم الخط آگیا۔

یہاں اس بات کا تجزیہ کرنا ضروری ہے کہ موریہ خاندان کے دور میں جو پیداواری طریقہ تشکیل پایا تھا وہ کئی ہزار سال بعد ہمارے وقتوں تک زیادہ تبدیل نہیں ہوا۔ بنیادی طور پر کھیتی باڑی بیلوں کے ذریعے کے ساتھ ہوتی تھی اور یہ 1960 میں مشینوں کے آنے تک اسی طرح رہی۔ ظاہر ہے ان کئی ہزار سالوں میں نئی فصلیں بھی متعارف ہوئیں۔ ٹڈاں والا کنواں (شاید کھراس) بھی آیا مگر ہل، بیل اور گڈے کا طریقہ کار تبدیل نہیں ہوا۔ لوہاروں، ترکھانوں، جولایوں، کمہاروں اور دوسری ہنرمند کاریگروں کی بنائی ہوئی مصنوعات میں کوئی زیادہ تبدیلی نہیں پیدا ہوئی۔ مال گزاری (ٹیکس) مالکی کی صورتیں بھی جاگیرداری نظام کی آمد کی وجہ سے تبدیل ہوئی مگر بنیادی پیداواری طریقے میں تبدیلی نہ ہونے کی وجہ سے کوئی انقلاب ظہور پذیر نہیں ہوا۔ سلطنتیں تبدیل ہوتی رہیں، زبانوں اور مذاہب میں تبدیلی ہوتی رہی۔ مگر بنیادی پیداواری طریقوں میں جمود کی وجہ سے لوگوں کی بنیادی سوچ میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکی۔

بہت ٹھلی سطح کے لوگوں کی سوچ تبدیل نہیں ہوئی مگر طبقاتی تقسیم کے مستحکم ہونے سے ذات پات کا نظام بھی بڑھ گیا تھا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ موریہ خاندان کے دور میں تشکیل پائے پیداواری طریقوں اور اس کی پیداواری تقسیم کے بارے میں

سینکڑوں سالوں میں ایک نظریہ تشکیل پایا۔ یہ ابتدا میں رنگ کے فرق، اور پیشوں کے اختلاف کی وجہ سے تشکیل پایا ہو گا مگر آخر میں پیدائش اور نسلوں کی بنیاد پر تفریق ہونے لگی۔ عورت کی غلامی بھی پہلے شودر ذات کی عورتوں سے شادی پر پابندی سے شروع ہوئی لیکن پھر مرد کی بالادستی کے نظام میں شوہر کو بھگوان کا درجہ حاصل ہو گیا۔ چھوٹی عمر کی شادی، بیوہ کی دوسری شادی پر پابندی، اور سستی کی رسم کا اجرا ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ دو ہزار سالوں کے دوران باہر سے آنے والے کنوارے آریائیوں کو نچلے طبقے کی ہڑپہ کی مقامی عورتوں کی ضرورت نہیں رہی اور طبقاتی بنیاد پر شادی اور سماجی تعلق کا آغاز ہوا۔ مگر اس طبقے کی تقسیم کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ عورت سے بھی وہی سلوک ہوا جو ہڑپہ کی نسل کے ساتھ ہوا۔

پانچویں، چھٹی صدی سے لے کر محمود غزنوی کے حملوں تک پنجاب میں کسی بڑی تبدیلی کے نشان نہیں ملتے، جیسے پہلی دس صدیوں میں پنجاب کی پیداوار میں معمولی سا بھی اضافہ نہیں ہوا۔ پنجاب میں ایک مسلسل جمود قائم رہا۔ ہندوستان کی پہلی صدی کی کل پیداوار 1990 کے کرنسی ریٹ کے مطابق تین کروڑ، سینتیس لاکھ، پچاس ہزار ڈالر تھی۔ (1) جو دسویں صدی تک اسی طرح برقرار رہی۔ آئین اکبری کے انگریز مصنف موریلینڈ کی تحاریر کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انگریزوں کی آمد تک کھیتی باڑی کے اوزاروں اور پیداواری طریقے میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا تھا۔ (2) صرف مال گزاری (ٹیکسوں) کے نظام میں تبدیلی آئی تھی مسلمانوں کے دور میں ٹنڈوں والے کنوئیں کے آنے سے فرق پڑا۔ مگر انگریزوں کے نہری نظام سے مغربی پنجاب کا مویشی پالنے والا معاشرہ دم توڑ گیا اور نئی نہری کالونیوں کے قیام سے مشرقی پنجاب سے آئے آبادکاروں کی آمدنی میں بہت زیادہ اضافہ ہوا مگر سماجی سطح پر دیکھیں تو مشرقی پنجاب کے ان آبادکاروں نے نئی جگہ پر بھی پرانے معاشرے کی اقدار کو برقرار رکھا۔

ان وقتوں کی تاریخ کی طرف واپس آتے ہوئے یہ بتایا جاسکتا ہے کہ ہرش وردھن (590 سے 647) نے 606 عیسوی سے اکیالیس سال تک حکومت کی۔ یہ

بات کہی جاتی ہے کہ گپتا خاندان کے بعد پنجاب چھوٹی چھوٹی سلطنتوں میں تقسیم ہو گیا مگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ گپتا خاندان کی حکمرانی کا پنجاب پر کوئی بہت زیادہ اثر نہیں تھا ان کے دور میں بھی پنجاب کا یہی حال تھا۔ ہرش وردھن نے پنجاب کے راجاؤں کو اکٹھا کیا اور ان سب نے اپریل 606 میں اسے اپنا مہاراجہ تسلیم کر لیا۔ (3) کہا جاتا ہے اس کا زمانہ بہت امن اور خوشحالی کا تھا۔ اس کے دربار میں بہت عالم فاضل اکٹھے ہوتے تھے جن میں اس کا درباری شاعر بانا بھٹا بھی شامل تھا۔ اس نے ہرش وردھن پر کتاب بھی لکھی تھی (4)۔ ہرش وردھن اپنی سلطنت کو جنوب کی طرف توسیع دینا چاہتا تھا مگر 618ء، 619 میں جنوب کے شہزادے پولاکیشن نے زردادریا کے کنارے اس کو شکست دی اور یہ دریا دونوں سلطنتوں کے درمیان سرحد تسلیم کر لیا گیا۔ (5)

ہرش وردھن کے خاندان کے مختلف افراد کا الگ الگ مذہب تھا۔ اس کے آباء اجداد سورج کی پوجا کرتے تھے۔ اس کا بڑا بھائی بدھ تھا جبکہ درباری شاعر بانا بھٹا کے مطابق خود ہرش وردھن شیواجی کا ماننے والا تھا۔ مگر چین کے بدھ سیاح ٹزوآن زنگ کا کہنا ہے کہ وہ ایک راسخ العقیدہ بدھ تھا۔ اس کے مطابق ہرش وردھن نے ہر اس جگہ پر درگاہ تعمیر کروائی تھی جہاں بدھ نے پاؤں رکھے تھے۔ وہ اکیس دنوں کا ایک مذہبی میلہ منعقد کرواتا تھا جہاں تمام راجے انسانی قد کے برابر بدھ مجسمے کے سامنے بیٹھ کر پوجا کرتے تھے۔ (6) (7) اس کے اپنے ریکارڈ کے وہ شیوا کا ماننے والا تھا۔ یہ بات پورے اعتماد سے نہیں کہی جاسکتی کہ وہ آخر عمر میں بدھ ہو گیا تھا یا نہیں (8) مگر اس تمام صورتحال سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ساتویں صدی عیسوی تک بدھ مت پوری طرح ختم نہیں ہوا تھا بلکہ پنجاب کے حکمرانوں میں بھی بدھ کے ماننے والے موجود تھے۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں محمد بن قاسم (695ء تا 715ء) کے سندھ اور ملتان پر قبضے کا احوال بیان کرنا بہت ضروری ہے۔ سندھ میں بدھ مت کے ماننے والے سب سے زیادہ تھے جبکہ حکمرانی برہمنوں کی تھی۔ یہاں یہ بتلانا ضروری ہے کہ قدیم پنجاب اور سندھ کا معاشرہ ایک جیسا ہی تھا۔ ہم نے جو باتیں پنجاب میں آریا اور مقامی لوگوں کے

تصادم کے بارے میں بتلائی ہیں وہ سب باتیں سندھ میں بھی ایسے ہی ہوئیں تھیں۔ اس بارے میں ڈاکٹر فیروز احمد لکھتے ہیں۔

" اس دور میں برصغیر کے آریائی قبیلوں نے اپنی آبادیوں کو بسانے کے لئے بہت بڑی سطح پر مقامی باشندوں کو پہاڑی علاقوں کی طرف دھکیل دیا یا میدانی علاقوں میں ہی الگ تھلگ کر دیا گیا۔ اس کے بعد کے شواہد بتلاتے ہیں کہ مالکی کے حق سے محروم ٹپلی ذاتوں کے لوگ، (بھیل، کولہ، شکاری وغیرہ) دراوڑی لوگ تھے جن کی مجموعی طور پر لوٹ کھسوٹ کی گئی۔ یہ سب کچھ مذہب کے مقدس نام پر کیا گیا۔" (9)

انگریزوں کے نہری نظام سے پہلے مغربی پنجاب کی طرح سندھ میں بھی زیادہ تر مویشی پالنے والا معاشرہ ہوگا کیونکہ وہاں صرف چھ سے آٹھ انچ بارش ہوتی تھی۔ (10) یہاں بھی انگریزوں کی آمد کے بعد پنجاب جیسا نہری نظام تشکیل دیا گیا۔ (11) مغربی پنجاب اور سندھ کا زیادہ علاقہ آج کے تھر پار کر کی مانند ہوگا جہاں چار سے انیس انچ تک بارش ہوتی ہے اور کھیتی باڑی بہت محدود سطح پر ہو سکتی تھی۔ پانی کے بغیر جتنی کھیتی باڑی تھر کے صحرا میں ہو سکتی ہے اتنی ہی کھیتی باڑی مغربی پنجاب اور سندھ کے زیادہ تر علاقے میں ہوتی ہوگی۔ مگر کچھ دوسرے شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ دریائے سندھ کے کنارے کنارے اچھی خاصی کھیتی باڑی ہوتی تھی اور کافی زیادہ فصلیں کاشت کی جاتی تھیں۔ اسی لئے مغربی پنجاب کے بڑے شاعر خواجہ فرید کی تحاریر میں کھیتی باڑی کی تہذیب کے بارے میں زیادہ اشارے نہیں ملتے مگر شاہ عبدالطیف کی شاعری میں بہت سے مقامات پر کھیتی باڑی کا ذکر موجود ہے۔

پنجاب کی طرح سندھ میں بھی آریائی لوگوں اور باہر سے آنے والے دوسرے لوگوں نے بالادستی حاصل کی اور آہستہ آہستہ بدھ مت کے ماننے والوں کو مغلوب کر کے ہندومت کی حکمرانی کو غلبہ حاصل ہو گیا۔ محمد بن قاسم کے حملے سے پہلے ساتویں صدی تک

راجہ جچ کی حکومت تھی۔ جو راسخ العقیدہ برہمن پجاریوں کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے دور میں مقامی لوگوں کے ساتھ جو سلوک ہوتا تھا اس کے بارے جچ نامہ میں ہوڑی نام کے ایک محقق کی تحریر کا حوالے سے بیان کیا گیا ہے:

"جچ نے فتح کے بعد مقامی لوگوں کے ساتھ اچھوتوں والا سلوک کیا جن کے بارے میں منو نے کہا تھا کہ ان کو شہر کے باہر رکھا جائے۔ کتوں اور گدھوں سے زیادہ ان کو مالکی کا حق نہیں دینا چاہیئے اور ان کو استعمال کردہ کپڑے پہننے چاہیئے۔ ان کے برتن ٹوٹے پھوٹے ہوں اور ان کے زیورات لوہے کے ہوں جن کو زنگ لگا ہو" (12)

"کردک کے بیان کے مطابق پنجاب میں جنوں کے ساتھ اسی طرح کا سلوک کیا جاتا تھا۔ وہ پگڑی اور کوئی رنگین کپڑا نہیں پہن سکتے تھے۔ شادی کے موقع پر دلہا سہرا نہیں باندھ سکتا تھا اور عورت نحتی نہیں پہن سکتی تھی۔ ان کی بیویوں کو شادی کی پہلی رات راجپوتوں کے ساتھ ہم بستری کرنا پڑتی تھی۔ ابھی بھی راجپوت اپنے دیہاتوں میں چلی ذات کے لوگوں کو رنگدار کپڑے اور بڑے تہم پہننے کی اجازت نہیں دیتے۔" (13)

یہ وہ پس منظر تھا جس میں عربوں نے سندھ پر حملہ کیا۔ اس سے پہلے عرب حضرت عثمان کے زمانے میں سندھ فتح کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ یہ کہانی کھوکھلی ہے کہ عربوں نے نے ایک مظلوم عورت کی فریاد کی وجہ سے دیبل (کراچی) پر حملہ کیا تھا۔ عرب محمد بن قاسم کے سندھ پر حملے سے بہت پہلے مکران کو فتح کر کے اپنی سلطنت میں شامل کر چکے تھے۔ افغانستان کے کچھ علاقوں پر بھی ان کا قبضہ تھا مگر کابل میں زابل کی ہندو حکومت نے ان کو درہ خیبر آنے سے روک رکھا تھا اسی لئے وہ پہلے پنجاب پر حملہ نہیں کر سکے۔

سندھ پر حملہ آور ہونے والا محمد بن قاسم اس وقت کے اموی گورنر حجاج بن یوسف کا بھتیجا تھا۔ اسے پہلے فارس (ایران) میں گورنر مقرر کیا گیا تھا۔ مورخ ونگ لکھتے ہیں کہ امیہ سلطنت کی سندھ کی جانب توجہ میں اس لئے اضافہ ہو گیا کہ سندھ میں ساکا قبیلے کے "مد" پرانے وقتوں کے وسطی ایشیا کی ساسندی بادشاہت کے جہازوں پر سمندری ڈاکوؤں کی مانند حملے کرتے تھے۔ (14) وہ دبیل (کراچی) اور کاٹھیا دار سے عرب جہازوں کو لوٹتے تھے۔ حجاج کی گورنری کے زمانے میں دبیل کے مدوں نے ایک حملے میں سری لنکا سے عرب جانے والی عورتوں کو قیدی بنالیا۔ کہانی ایسے بتائی جاتی ہے کہ بعد میں دبیل کے گورنر پر تاب رائے نے یہ قیدی اپنے پاس منتقل کر لئے۔ قیدیوں میں سے ایک لڑکی ناہید نے بھاگ کر حجاج بن یوسف کو خط لکھا کہ انھیں رہا کر دیا جائے۔ حجاج بن یوسف نے سندھ کے راجہ سے مطالبہ کیا کہ دبیل کی قید سے یہ قیدی رہا کروائے جائیں اور ان کا ہرجانہ دیا جائے۔ اس مطالبے کو مسترد کر دیا گیا۔ یہ وہ پس منظر ہے جس میں حجاج بن یوسف نے 711 عیسوی میں محمد بن قاسم کو سندھ پر حملے کا حکم دیا۔

محمد بن قاسم کے ساتھ چھ ہزار شامی اور عراق کے میوالی تھے۔ جب وہ سندھ کی سرحد پر پہنچا تو چھ ہزار اونٹوں کی فوج اس کے ساتھ شامل ہو گئی۔ اور مکران کے گورنر (یہ مسلمانوں کے قبضے میں تھا)، نے پانچ توپوں سمیت مزید جنگجو سمندر سے براہ راست دبیل کی طرف روانہ کئے۔ آخر کار جس فوج نے سندھ پر قبضہ کیا اس میں نیرون کے بدھ حاکم، بھاجرا، کاکا کو لک، سیوستان، گجر اور مد بھی شامل ہو چکے تھے (15)۔ اس دور کے اروڑ، برہمن آباد اور دبیل سندھ کے بڑے شہر تھے جن میں سے پہلے دو ہندو سلطنتوں کے دار حکومت تھے۔ آخر میں موجودہ نواب شاہ کے نزدیک اروڑ میں محمد بن قاسم نے راجہ داہر کو شکست دے کر سندھ پر قبضہ کیا تھا۔ محمد بن قاسم نے فوج کو حکم دیا تھا کہ تمام جنگجوؤں کو قتل کر دیں اور ان کے بیوی بچوں کو غلام بنالیں مگر ہنرمندوں، کاو باری افراد، اور کسانوں کو کچھ نہ کہا جائے۔ عورتوں، شہزادیوں اور لونئی جانے والی دولت کا پانچواں حصہ حجاج کو بھجوا دیا گیا۔ مزید پیش رفت کرتے ہوئے اس نے برہمن آباد، الور، ملتان اور کئی



درمیانی شہروں پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس نے عام لوگوں کو اجازت دی کہ وہ اپنے روزمرہ کے کام جاری رکھیں۔ (16)

یہ بات ذکر ہے کہ عربوں کا سندھ پر حملہ ان حملوں کے سلسلے کا حصہ تھا جن کا آغاز آریائی حملوں سے ہوا تھا اور جو مسلمانوں کے بعد انگریزوں تک جاری رہا۔ اس میں سندھ پر بلوچوں اور دوسری ذاتوں کے حملوں کو بھی شامل کرنا چاہیئے۔ اگر عربوں کے حملے کو دیکھا جائے تو یہ صرف ایک جنگی حملہ نہیں تھا بلکہ اس وقت عربوں کے پاس ایک طرز حکومت اور ایک فلسفہ بھی تھا۔ اس کو صرف شمشیر زنی سمجھ لینا تاریخی اعتبار سے غلط ہوگا۔ عربوں کی دانائی یا چالاکی کو سمجھنے کے لئے محمد بن قاسم کے نام حجاج بن یوسف کے خط کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

"جیسے بھی ممکن ہو کھانے پینے پر کوئی پابندی نہ لگائی جائے۔ اشیائے صرف کی قیمتیں کم ہوں اور ان کی فراوانی ہو جس سے لشکر میں انانج ستارہے گا۔ دیبل (کراچی) میں جو کچھ بچا ہے اس کو قلعے میں ذخیرہ کرنے کی بجائے لوگوں پر استعمال کیا جائے۔ کیونکہ جب ملک فتح ہو جائے اور قلعوں پر قبضہ ہو جائے تو رعایا کو سہولت فراہم کرنی چاہیئے اور ان کی دلجوئی کرنی چاہیئے۔ اگر کسان، صنعت کار، ہنرمند اور کاروباری لوگ سکون سے رہیں گے تو ملک سرسبز اور شاداب رہے گا۔ (17)

حجاج بن یوسف نے ایک دوسرے خط میں لکھا کہ:

"حکومت حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں۔ پہلا: صلح، ہمدردی، صلہ رحمی اور تعلقداری ہے۔ دوسرا: دولت خرچ کرنا اور انعام و اکرام دینا ہے تیسرا: دشمنوں کی مخالفت کو اچھی طرح سمجھنا اور اس کا موثر بندوبست کرنا ہے۔ چوتھا: رعب، ہیبت، دلیری، طاقت اور دبدبہ ہے۔" (18)

یہ دونوں خطوط چچ نامہ سے لئے گئے ہیں جو اتنی مستند نہیں جتنا کہ سمجھا جاتا تھا۔  
 منان احمد آصف کی تحقیق کے مطابق یہ تیرھویں صدی کی تحریر ہے اور یہ اس وقت کی  
 سیاسی ضرورتوں کے مطابق لکھی گئی تھی۔ سندھی ادبی بورڈ کی طرف سے شائع کردہ تحریر  
 کی ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کی طرف سے جو تشریح کی گئی ہے وہ کئی مقامات پر درست معلوم  
 نہیں ہوتی۔ ان کے کچھ حوالے غلط ہیں یا ملتے ہی نہیں ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو  
 سندھ پر عربوں کی فتح میں ان کی سیاسی دانش مندی بھی نظر آتی ہے لیکن کچھ پہلوؤں سے  
 ان کا پرانا قبائلی وحشی پن بھی نظر آتا ہے۔ مثلاً جس طریقے سے اور جس وجہ سے محمد بن  
 قاسم کو قتل کیا گیا وہ اس زمانے کی عرب سلطنت کے وحشی پن کا مظاہرہ ہے۔

اگرچہ نامے کو ایک طرف رکھ دیں تو دوسرے ذرائع سے اس بات کی گواہی  
 ملتی ہے کہ محمد بن قاسم کی فتح کا بڑا سبب یہ تھا کہ آبادی کی اکثریت بدھ مت کی پیروکار  
 تھی اور وہ راجہ داہر جیسے ہندو حکمران کی مخالف تھی۔ بدھوں کے ساتھ ساتھ دوسرے  
 قبیلوں کی شمولیت کی وجہ سے محمد بن قاسم بہت مضبوط ہو گیا تھا۔ اس کے پاس بہتر ہتھیار  
 بھی تھے اور اس کا جنگ کے دوران انتظام و انصرام بھی دوسرے فریق کی نسبت بہتر تھا۔  
 جو بنیادی وجہ دیکھی جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اکثریتی آبادی والے بدھوں کو ہندوؤں  
 کا ذات پات کا نظام گوارا نہیں تھا۔" (19)

محمد بن قاسم نے شریعت نافذ کرنے کے ساتھ ساتھ غیر مسلم پر جزیہ کا نفاذ  
 بھی کیا مگر اس سلسلے میں نرم رویہ اپنایا۔ دوسرے مذاہب کے بارے میں زیادہ عدم  
 رواداری کا مظاہرہ نہیں کیا۔ دیہاتوں کے ہندو رئیس پہلے کی طرح اپنے فیصلے کرنے میں  
 آزاد رہے اور اس کی انتظامیہ میں گورنری سمیت کئی بڑی ملازمتیں ہندوؤں کو دی  
 گئیں۔ (20) کاسکا نام کا ہندو اس کی حکومت میں دوسری بڑے عہدے پر فائز تھا۔ کہا جاتا  
 ہے کہ کاسکا فوج میں سب رئیسوں اور کمانڈروں پر فوقیت رکھتا تھا۔ وہی ملک میں ٹیکس  
 اکٹھا کرتا تھا اور خزانے کی چابی اسی کے پاس تھی۔ وہ تمام امور حکومت چلانے میں محمد بن  
 قاسم کی مدد کرتا تھا۔ (21) راجہ داہر کے وزیر اعظم اور کئی دوسرے سرداروں کو بھی

حکومت میں شامل کر لیا گیا تھا۔ (22) یہ تمام باتیں جن مورخین نے لکھی ہیں وہ عربوں کی چالاکی، حرص اور لوٹ مار کی مذمت کرتے ہیں مگر دوسری سچائیوں کو بھی بیان کرتے ہیں۔

بہت سے مورخین مشترکہ طور پر بتاتے ہیں کہ محمد بن قاسم لوگوں کو زبردستی مسلمان ہونے پر مجبور کرتا تھا اور مندروں کو گراتا تھا۔ مگر لین پول لکھتا ہے کہ مسلمانوں کی حکومت قابل برداشت تھی اور معاشی حالات بہتر تھے۔ (23) البیرونی نے یہ بھی بتایا ہے کہ محمد بن قاسم کے لئے معاشی پہلو سب سے اہم تھا اس لئے جب اس نے ملتان فتح کیا تو ادنیٰ نامی بت کو نہیں چھیڑا جس پر بہت زیادہ نذرانے پیش کئے جاتے تھے یہ بت سورج کی پرستش کے لئے بہت بڑی لکڑی سے بنایا گیا تھا۔ (24) یہ کہا جاتا ہے کہ حکومت کی ایک تہائی آمدنی کا ذریعہ نذرانے کی یہ رقومات تھیں۔ یہ بات درست ہے کہ غیر مسلم کو جزیہ دینا پڑتا تھا اور مسلمانوں کو جزیہ نہیں دینا پڑتا تھا مگر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ سندھ میں بہت کم پیمانے پر مذہب کی تبدیلی ہوئی تھی (25)۔ حجاج بن یوسف کی موت کے بعد سلیمان بن عبدالمالک نے محمد بن قاسم کو قید کر کے واپس بلایا اور اس کو بیل کی کھال میں بند کر کے مروادیا۔

سندھ پر عربوں کے قبضے کی تاریخ کا اگر تجزیہ کیا جائے تو جو نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ اس سے پنجاب پر ترکوں کے قبضے کو بھی سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ہم نے صرف ہج نامہ پڑھ کر نتائج اخذ نہیں کئے بلکہ بہت سے دوسرے مورخین کی تحاریر سے بھی مدد لی ہے۔

1- عربوں کا بنیادی مقصد اپنے معاشی مفادات کا تحفظ تھا۔ وہ سمندری تجارت کو جاری رکھنے کے لئے سندھ سے بحری جہازوں پر کئے جانے والے حملوں کا خاتمہ کرنا چاہتے تھے۔

2- سندھ کی آبادی کی اکثریت بدھ مت کی پیروکار تھی وہ ہندو راجہ دہر کی حکمرانی کے خلاف تھی۔ وہ سندھ پر ہندو حکمرانی اور تسلط کی حفاظت نہیں کرنا چاہتی

تھی۔ راجہ داہرنے نہ صرف اپنی سگی بہن کے ساتھ شادی کی تھی بلکہ اپنی بڑی بھابھی کو بھی حرم میں شامل کر لیا تھا۔ (26) لوگ شاید اسے درست نہیں تسلیم کرتے تھے۔ یہ صرف اخلاقی مسئلہ نہیں تھا کیونکہ پہلے ادوار میں خاندان کی عورتوں کے ساتھ ہم بستری پر کوئی پابندی نہیں تھی اور ممکن ہے کہ سندھ کے مویشی پالنے والے معاشرے میں پرانی روایت کی باقیات موجود ہوں۔ جنوبی ہند کے کچھ علاقوں میں ماموں بھانجی کی شادی نہ صرف جائز ہے بلکہ اسے افضل خیال کیا جاتا ہے۔ مسلمانوں میں فرسٹ کزن کے ساتھ شادی کا عام رواج ہے۔ جو یورپ اور امریکہ میں گناہ سمجھا جاتا ہے۔

3۔ محمد بن قاسم کی فوج کا بڑا حصہ مکران سے شامل ہوا اور اس کے ساتھ سندھی قبائل بھی شامل ہوئے جو ہندو یا بدھ تھے۔

4۔ سندھ کی فتح کے بعد محمد بن قاسم نے جو حکومت تشکیل دی اس میں ہندو حاکموں کے پرانے طبقے سے بہت سے لوگ شامل تھے۔ نئی حکومت میں شامل کرنے کے لئے کسی کو مذہب کی تبدیلی کا نہیں کہا گیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حاکم طبقے کے لئے مذہب اتنا بڑا معاملہ نہیں ہوتا بلکہ ان کے لئے سیاسی اور معاشی مفادات زیادہ اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔

5۔ ہو سکتا ہے کہ محمد بن قاسم نے مندر بھی گرائے ہوں مگر اس نے جزیہ لینے کے علاوہ لوگوں کے مذہب میں کوئی دخل نہیں دیا۔ جزیہ لینا بھی معاشی ضرورت تھی۔

6۔ معاشی نظام کی سلامتی اور بقا کے لئے محمد بن قاسم نے پیداواری طبقوں (ہنرمندوں، کسانوں اور کاروباری افراد) کو مکمل تحفظ دیا۔

7۔ سندھ میں بڑی سطح پر مذہب کی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ بعد ازاں پنجاب میں بھی ایسا ہی ہوا۔ 1881 میں انگریزوں کی مردم شماری کے مطابق پنجاب میں مسلمانوں کی تعداد اڑتالیس فیصد اور ہندوؤں کی تعداد چوالیس فیصد تھی۔

(27)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پنجاب میں سات سو حکمرانی کے دوران اعشاریہ زیر و سات فیصد سالانہ کے تناسب سے (سال میں کچھ درجن) لوگ مسلمان ہوئے۔ انگریزوں کی ساٹھ سالہ حکومت کے دوران مسلمانوں کی آبادی پانچ فیصد بڑھی اور تریپن فیصد تک جا پہنچی جبکہ ہندوؤں کی آبادی کم ہو کر انتیس فیصد رہ گئی۔ اس دوران سکھوں کی تعداد آٹھ فیصد سے بڑھ کر پندرہ فیصد ہو گئی۔ انگریزوں کے حکمرانی کے دوران زیادہ لوگ ہندو مذہب چھوڑ کر مسلمان یا سکھ ہوئے جس کا مطلب یہ ہے کہ کم تعداد میں لوگ حاکموں کے عقیدے کی وجہ سے مذہب کو تبدیل کرتے ہیں: مذہب کی تبدیلی کی وجوہات زیادہ تر دوسری ہوتی ہیں۔

سندھ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے سندھی قوم پرستوں کا یہ بیانیہ درست نہیں کہ راجہ داہر کوئی ہیرو تھا۔ یہ درست ہے کہ عرب حملہ آور تھے لیکن ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر مزید پیچھے جایا جائے تو برہمن تسلط والے ہندو حکمران بھی مقامی لوگوں پر حملہ آور ہو کر حکمران بنے تھے۔ جس کا ذکر ڈاکٹر فیروز احمد کی تحریر اور پنجاب کی تاریخ سے واضح طور پر نظر آتا ہے۔ مقامی لوگوں کے لئے (راجہ داہر کے والد) چچ اور اس کے خاندان کی حکومت بھی قبضہ گیر حکومت رہی ہوگی۔ اگر سندھ کے زیادہ لوگ بدھ مت کے ماننے والے تھے (جس میں ذات پات کا نظام نہیں تھا) تو ہندو حکمرانوں کا غلبہ مزید بدتر ہوگا۔ ساتویں صدی کے حملہ آوروں کو حملہ آور ثابت کرنا اور چھٹی صدی کے برہمن تسلط والے ہندوؤں کو ہیرو کہنا کوئی منطقی بات معلوم نہیں ہوتی۔ کیا ہم سارے آریائی لوگوں اور ان کے بعد آنے والے حملہ آوروں کی اولادوں میں سے ہیں اور ہمارا تحقیق قوم پرستی کا نظریہ تشکیل دیئے بیٹھے ہیں؟

ملتان پر دسویں صدی عیسوی کے اواخر تک عربوں کی تشکیل کردہ حکومتیں جاری رہیں۔ اس کے بعد یہاں قرامطیوں کا قبضہ ہو گیا۔ انہوں نے عباسیوں کے حمایتی گورنر بنو منج سے حکومت چھین کر اپنے آپ کو مصر کی فاطمی سلطنت سے جوڑ لیا۔ فاطمی

خلیفہ امام العیز نے جلام بن شعبان کو خصوصی طور پر ملتان بھجوایا کیونکہ وہاں اسلام میں ہندو دیوتاؤں کو بھی تسلیم کیا جانے لگا تھا۔ شریعت کے اختلاف پر اس کو فارغ کر دیا گیا اور ایک ہزار پانچ عیسوی میں محمود غزنوی نے اس کے مقرر کردہ دیندار حاکم کٹاراراچپوت سے علاقہ چھین لیا۔ (مذہب تبدیلی کر کے مسلمان ہونے والے کو دیندار کہتے ہیں)۔ محمود غزنوی نے شہر میں اسماعیلیوں کا قتل عام کیا۔ مگر حکومت اس شرط پر ابو الفتح داؤد کے حوالے کر دی کہ وہ فقہ حنفی پر عمل درآمد کر دائے گا۔ محمود غزنوی نے علاقے کی ذمہ داری ہندومت سے مسلمان ہونے والے ایک شخص نواسہ خاں کے سپرد کر دی۔ نواسہ خاں نے جلد اسلام چھوڑ دیا اور مرتد ہو گیا۔ وہ ابو الفتح کے ساتھ مل کر علاقے پر قبضہ کرنے کی کوشش کرنے لگا۔ ایک ہزار سات عیسوی میں محمود غزنوی نے حملہ کر کے نواسہ خاں کو گرفتار کر لیا اور اسے قتل کرنے کے لئے غزنی بھجوا دیا۔ (28)

ملتان کے علاقے میں آٹھویں صدی کے آغاز سے لے کر رنجیت سنگھ کی حکومت کے قیام تک مسلمانوں کی حکومت قائم رہی۔ ریتا اگر وال کے مطابق ملتان ان شہروں میں سے ہے جو ساتویں صدی سے دسویں صدی کے درمیان بسائے گئے۔ (29) اس بات کی وضاحت نہیں ہوتی کہ جب سکندر نے ملتان کے برہمنوں کو شکست دی تھی تو اس وقت ملتان شہر تھا یا کوئی قصبہ یا گاؤں تھا۔ اگر محمد بن قاسم کے دور میں شہر کے بڑے مندر کے نذرانے حکومت کو ایک تہائی آمدنی دیتے تھے تو پھر یہ ایک شہر ہی ہوگا۔ مگر یہ ذہن نشین رہے کہ ہندوؤں سے لے کر مسلم حکمرانی تک کی کئی صدیوں کے ادوار میں یہ علاقہ مویشی پال ہی رہا۔ اس صورت حال کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہے کہ چاروں طرف پھیلے مویشی پالنے والے معاشرے کی موجودگی میں ملتان شہر مصنوعات سازی میں کتنی ترقی کر سکتا تھا۔ مگر ہمارے عہد میں لوک گیتوں میں ملتان کو جو شہرت حاصل ہے اس کی کوئی وجہ تو ہوگی۔

"قیضیاں چھیٹ دیاں ملتانوں آیا نیں  
 ماواں لہنیاں جنساں ریکھاں لاہیاں نیں  
 سساں بھیڑیاں جنساں گلوں لواہیاں نیں"

"جگنی جاوڑی ملتان

جیتے وڈے وڈے پہلوان

کھاندے گریاں تے بادام

پیر میریا جگنی کسندی اے"

آٹھویں صدی میں ہندوستان کے راجاؤں نے متحد ہو کر عربوں کو سندھ اور  
 ملتان سے آگے مزید پیش قدمی نہیں کرنے دی۔ ان ادوار سے لے کر محمود کے حملوں تک  
 پنجاب کی تاریخ کے بارے بہت کم معلوم ہوا ہے۔ کچھ چھان پھٹک سے معلوم ہوتا ہے کہ  
 بنگال کے بادشاہ دھرم پال (770 سے 810) نے شمالی ہند میں اپنی حکمرانی قائم کر لی۔  
 اس نے قنوج میں ایک دربار منعقد کیا تھا جس میں گندھارا کے راجہ کیراکنگرا، وسطی پنجاب  
 سے مدارا، سنگھ پور اسے یادو، ہریانہ سے کوراء، مالوے سے اوتنی اور بے پور سے ٹسیا نے  
 حاضری دی۔ (30) ایک اور تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ ہرہمن راجہ بچن پال نے پنجاب میں  
 اپنی حکومت قائم کر لی۔ وہ طویل عرصہ حکومت کر کے 866 میں مر گیا اور اس کے بیٹے  
 راجہ رام سنگھ نے 891 تک حکومت کی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا راجہ بیر سنگھ ہتھالا تخت  
 نشین ہوا۔ (31)

اس دور میں جنوبی افغانستان اور کابل ہندو حکمرانی کا حصہ تھے۔ یہاں کے کلر  
 نام کے برہمن وزیر نے بدھ مت کے ماننے والے راجہ کو قتل کر دیا اور 840 میں وہاں کی  
 حکومت پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد اس کے بیٹے کمل ورمن اور اس کے پوتے بھیمن نے ایک  
 صدی تک حکومت کی۔ بھیمن بے اولاد مر گیا تھا اس لئے پنجاب پر تھوی پال کی سلطنت کا  
 حصہ بن گیا۔ ایک سال کے اندر ہی پر تھوی پال مر گیا اور اس کا بیٹا بے پال تخت نشین

ہو گیا۔ البیرونی اور دوسرے مورخین نے جے پال کی اولاد سے انند پال، ترلوچن پال، اور  
بھیم پال کا البیرونی نے بہت تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ (32)

عربوں نے کئی دفعہ کوشش کی مگر وہ قندھار، غزنی اور کابل کے زمینی راستے پر  
قبضہ نہیں کر سکے اسی لئے وہ درہ خیبر تک نہیں پہنچ پائے تھے۔ ادھر زابل اور کابل کی دو  
ہندو سلطنتیں ٹھیک طریقے سے قائم رہیں۔

نویں صدی میں ایران میں سمند سلطنت کا آغاز ہوا جس نے بخارا تک قبضہ جما  
لیا۔ اس سے تجارتی راستے کھل گئے اور ہندوستان کو بھی اس سے بہت فائدہ ہوا۔ جب  
سمندی حکمرانوں کی اندرونی طاقت کا خاتمہ ہو گیا تو انہوں نے ترکوں کو گورنر اور دوسرے  
مناصب پر فائز کرنا شروع کر دیا۔ اسی اتار چڑھاؤ میں ایک سابقہ غلام سبکتگین نے 977  
عیسوی میں غزنی میں اپنی سلطنت قائم کر لی۔ اس نے بارہ سالوں میں اپنی سلطنت کو آمو  
دریا سے ایران افغان سرحد تک بڑھالیا۔ (33) اس کے ساتھ ہی پنجاب اور کابل کے راجہ  
جے پال سے کشمکش کا آغاز ہو گیا۔ جے پال نے سبکتگین کا خاتمہ کرنے کے لئے دو دفعہ  
غزنی پر حملہ کیا اور جنگ جیتنے کی بجائے درہ خیبر تک تمام علاقوں سے ہاتھ دھو بیٹھا۔  
سبکتگین 997 میں وفات پا گیا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمود غزنوی حکمران بن گیا۔ محمود  
غزنوی نے 1013 کے قریب پنجاب پر قبضہ کر لیا۔

محمود غزنوی سے پہلے پنجاب کی سماجی اور معاشی حالات سے بہت زیادہ آگاہی  
نہیں ہوتی۔ کچھ پہلوؤں پر البیرونی نے روشنی ڈالی ہے۔ مگر معلوم ہوتا ہے اس کی توجہ ہندو  
مذہب اور برہمنوں کے بارے میں جاننے کی طرف زیادہ تھی۔ اس کی تحریروں میں پنجاب  
کے عام آدمی کا بہت زیادہ منفی تاثر پیش کیا گیا ہے اور ان کے حالات کے بارے میں زیادہ  
علم نہیں ہوتا۔ پنجابی ادب میں بھی مسلمانوں سے پہلے کے حالات کے بارے میں بہت کم  
معلوم ہوتا ہے مگر اس ادب میں ایسے پہلوؤں پر بات ضرور کی گئی ہے جو معاشرے میں  
قدیم وقتوں سے رائج تھے۔ مثال کے طور پر قبیلے کی طرف سے مشترکہ فیصلہ کرنے کا  
طریقہ۔ اس ادب کے ذریعے مسلم دور میں ہونے والی تبدیلیوں اور اس کے پس منظر کا



اندازہ لگایا جاسکتا ہے یا دوسرے حوالوں سے کی گئی باتوں کو جانچا جاسکتا ہے۔ اسی کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم نے بابا فرید، گورونانک، شاہ حسین اور خواجہ فرید کے دور کی سماجی اور معاشی ساخت کے بارے بات کرنے کی کوشش کی تھی۔ ہم اس تحریر میں عورت کے معاشی اور معاشرتی کردار کو بھی ساتھ لے کر چلے ہیں۔ ہم سولہویں صدی کے دمودر داس کے ذریعے دیکھنا چاہتے ہیں کہ دو ہزار سالوں میں کیا تبدیلیاں رونما ہوئیں۔

دمودر داس کا مغربی پنجاب کا معاشرہ مویشی پالنے والا جٹکا معاشرہ ہے تھا جہاں تھوڑی بہت کھیتی باڑی بھی ساتھ ساتھ ہو رہی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ آریائی دور سے تشکیل ہونے والی معاشی ساخت میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔ دمودر داس جگہ جگہ راجپوتوں کی طاقت اور ان کے اثر و رسوخ کا اکبر بادشاہ سے موازنہ کرتا ہے۔ اس کے معاشرے کے کچھ ایسے پہلو ہیں جو ہمیں اٹھارہویں صدی کے وارث شاہ میں بھی نظر نہیں آتے۔ اس فرق کو دیکھنا ضروری ہے تاکہ ہمیں معلوم ہو سکے کہ دو سو سالوں میں مغل حکمرانی میں پنجاب کے معاشرے اور اس کے انداز فکر میں کتنی تبدیلیاں آچکی تھیں۔ اس سے یہ اندازہ لگانے میں آسانی ہو سکتی ہے کہ اس سے پہلے کے دو ہزار سالوں کو کیسے دیکھا جائے۔

1۔ سماجی سطح پر معلوم ہوتا ہے کہ دمودر داس کے جٹکے معاشرے میں عورت ابھی تک مردوں کے ساتھ جنگ لڑ سکتی تھی اور کر رہی تھی۔ ویسے تو ہیر کا کردار قدیم وقتوں کی مادری نظام کی عورت کو دوبارہ زندہ کرتا ہے مگر وقت کے ساتھ ساتھ ادب میں ہیر کے اپنے کردار کی خصوصیات تبدیل ہوتی رہی ہیں۔ دمودر داس کی کہانی میں ہیر لڑکیوں کی فوج بنا کر ایک دوسرے رائٹھ کے ساتھ جنگ کرتی ہے، ان کے سب سے بہادر شخص کو قتل کر دیتی ہے اور جنگ میں بھی کامیابی حاصل کر لیتی ہے۔ دمودر داس اس کی طاقت کے بارے میں بتاتا ہے کہ وہ اکبر بادشاہ سے بھی نہیں ڈرتی۔

چارے سین نوا یوس حکمی،

ہنڈھدی چڑھی کمان لے

اکبر کو لوں ڈرے نہ مولے،

ہوندے مغل فتانے (34)

2۔ دمودر داس کے معاشرے میں ملا کا کوئی ذکر نہیں۔ اور قاضی کے بارے میں بھی بہت مختصر بات کی گئی ہے اس کے برعکس برہمن کا بہت سے مقامات پر ذکر کیا گیا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ برہمن کو اس جگہ معاشرے میں بہت بنیادی مقام حاصل تھا۔ برہمن ہی پیغامات، خطوط لے کے جاتے تھے۔ اور وہی رشتے کرواتے تھے۔ اور زیادہ تر رسومات کی ادائیگی بھی ان کے ذریعے ہوتی تھیں۔ برہمن رشوت بھی لیتے تھے۔ جیسے کہ ہیر کی ماں رانجھے سے عشق کی بات کو پوشیدہ رکھنے کے لئے رشوت دیتی ہے

"وڈھی دے دلایا باہمن،

پردہ ماؤں کر بندی"

دو سو سال میں وارث شاہ تک آتے آتے برہمن کا کام ملا اور قاضی نے شروع کر دیا تھا۔ اور وہ بھی رشوت لینے لگ گئے تھے۔ جگہ معاشرے میں پیروں کی پرستش بھی مشرقی پنجاب سے الگ اور زیادہ تھی۔ یوں لگتا ہے کہ جگہ معاشرے میں جو پیر تھے وہ اصل میں قدیم وقتوں کے منتر کرنے والے جادو گروں کی مانند تھے۔

3۔ دمودر داس کا انداز فکر رگ وید اور اس سے پہلے وقتوں کے جادو ٹونے اور منتروں سے زیادہ قریب ہے۔ پرانے وقتوں میں منتروں سے قدرت کی طاقتوں پر قابو پانا بنیادی بات تھی۔ رگ وید میں یہ کام حمد لکھنے والے اور گانے والے کرتے تھے۔ دمودر داس بھی ان دیکھی طاقتوں کو جگہ جگہ استعمال کرتا ہے۔ پہلے پانچ پیر خواب میں آکر ہیر رانجھے کی ایک دوسرے سے واقفیت کرواتے ہیں اور پھر جب رانجھے کو علم ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے جو کھیر رکھی گئی ہے وہ کس بھینس کے دودھ سے تیار کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پاس غیب کا علم جاننے والی طاقت موجود ہے۔ کہانی میں ہیر اور رانجھے کو کئی دفعہ جان سے مارنے کی کوشش کی جاتی ہے اور کالے گھوڑوں پر سوار کالے کپڑے پہنے غیبی طاقتوں کے بیجے نمائندے ان کے خلاف سازش کرنے والوں کو مار کر

بھگادیتے ہیں۔ کہانی کے آخر میں بھی غیبی طاقتوں کے کالے کپڑوں میں ملبوس نمائندے ہیر اور رانجھے کو اپنے ہمراہ لے جاتے ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ رانجھے کی بانسری کون کر ہر قسم کے جانور (شیر، بھیڑیے، سانپ اور بھیڑیں وغیرہ) اس کے سامنے اپنا سر جھکا دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم دور کے جنت منتر اور جادو ٹونے کے عمل سولہویں صدی کے شاعروں کی ذہنی ساخت کا حصہ تھے۔ وارث شاہ تک آتے کہانی کی جادو گری والا پہلو بہت کم ہو گیا تھا اور پرانی سوچ کو عقلی انداز سے بیان کیا جانے لگا تھا۔

پرانے پنجاب میں میراثیوں کے ساتھ ساتھ بھائڑے، ڈوم، ڈاڈی، بھنڈ، کلال، جتھا، میر منگ، مسلی، خوجے، چوہڑے، پکھاؤجی، کول، بھیل، ساہی، کنگر، چمار، چرنگ، ساندل، ماضھی، راول، پیرنیاں، (وہ میراثیوں جو جنت منتر کرتی ہیں)، چنگر، بلے مار، اودھ، اور میر وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے میراثیوں کو ان کے فن کی وجہ سے ریاست کے بالائی طبقے سے لے کر دیہاتوں تک لوگ جانتے اور پہچانتے ہیں۔ مگر باقی قوموں میں سے کئی اقوام خانہ بدوش (ٹبری واس) اور زیادہ تر نچلے طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ میراثیوں میں سے اونچی سطح کے گویوں اور خوشحال طبقوں کی دوسری نسلوں کی آمیزش سے نقوش کافی تبدیل ہو چکے ہیں مگر جتنا ہم نچلے طبقوں کا جائزہ لیتے ہیں وہاں پرانے نقوش نمایاں ہو کر سامنے آتے ہیں۔ یہ نقوش سب سے زیادہ خانہ بدوشوں (ٹبری واس) لوگوں میں مل سکتے ہیں کیونکہ ان میں دوسری نسلوں سے سب سے کم آمیزش ہوئی ہے۔ اس سے علاوہ دیہاتوں میں خوجوں، مصلیوں کے نقوش میں بھی تبدیلی آئی ہے کیونکہ حق ملکیت رکھنے والے گروہوں کے مردان کی عورتوں کے ساتھ خاصی زبردستی کرتے رہے ہیں۔

جھبیل کسلانے والے ہڑپہ کے دور کے مقامی باشندے ملال کا بھی کام کرتے تھے۔ ان میں اور ان کے پیشوں میں بھی بہت تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئی ہیں۔ سولہویں صدی کے دموں داس کی کہانی میں لڈن ملال ایک راٹھ کا ملازم (کمی) ہے جس کو بچانے کے لئے ہیر اس کے ساتھ جنگ کرتی ہے۔ اٹھارہویں صدی میں وارث شاہ کی کہانی میں

لڈن ایک تاجر پیشہ شخصیت ہے جو نقد کرایہ لے کر سواریوں اور ان کے سامان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتا ہے۔ مگر وارث شاہ کی کہانی میں بھی ملاج مذہب کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ نئے ابھرتے ہوئے کاروباری طبقے کے روپ کے ساتھ ساتھ ہڑپہ کے قدیم طرز فکر کا بھی مظہر ہے۔

ہڑپہ کی خانہ بدوش نسلوں پر جلد از جلد بہت زیادہ تحقیقی کام کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ نئے نظام میں ان کی نسلیں یا تو تقریباً معدوم ہو چکی ہیں یا ہونے والی ہیں۔ یہ آنکھوں دیکھی بات ہے کہ کئی طرح کے خانہ بدوش (ٹیری واس) ہمارے گاؤں میں آتے تھے۔ ایک تو عام خانہ بدوش ہوتے تھے جن کے بارے میں مشہور تھا کہ وہ مردہ جانوروں کا گوشت کھاتے ہیں۔ خانہ بدوشوں کے کچھ دوسرے گروہ آتے تھے جن کی عورتیں گھگھو گھوڑے اور دوسرے کھلونے بیچتی تھیں۔ نٹ خانہ بدوش آکر بانسوں پر رکی باندھ کر اس پر چلنے کا مظاہرہ کرتے تھے۔ بندر اور ریچھ کے مداری خانہ بدوش بھی عام ہوتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن بھی قدیم وقتوں سے چلے آ رہے تھے۔ جب پنجاب میں نہری نظام کی تشکیل کی وجہ سے جنگلوں کا خاتمہ ہو گیا تو باقی ماندہ خانہ بدوش اپنے اپنے فن کے سہارے اپنی روزی روٹی کا بندوبست کرنے لگ گئے۔ ان کا رہنا سہنا اور زبان بالکل الگ تھلگ تھی۔ ہڑپہ نقوش کے دوسرے لوگ مسلی، خوبے اور چوہڑے وغیرہ بھی تھے جن میں سے زیادہ تر دیہاتوں میں تقریباً غلامی کی زندگی گزارتے تھے۔ اور شہروں میں غلامتیں اٹھانے کا کام کرتے تھے۔

کھیتی باڑی کے معاشرے میں جو ہنرمند لوگ سارے اوزار اور گھریلو ضروریات کی دوسری مصنوعات بناتے تھے ان کا پس منظر کہیں نہ کہیں ہڑپہ کے قدیم باشندوں سے جا کر ملتا تھا۔ ترکھان، لوہار، کھار، جولاہے، نائی (جو رشتے بھی کرواتے تھے اور شادیوں میں کھانا بھی بناتے تھے)۔ مصنوعات بنانے والے یا خدمات دینے والے لوگ ہڑپہ کے پرانے قبیلوں کا ہی نسل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مویشی پالنے والے معاشرے میں بھینسوں، گائیوں کے ریوڑوں کے مالک باہر سے آنے والے لوگ بن گئے جبکہ ان مویشیوں کی دیکھ

جال کا کام نچلے طبقوں کے لوگوں کے سپرد کر دیا گیا جو کہ ہڑپہ کے مقامی باشندے تھے۔ کھیتی باڑی میں مل جلانے تک کا کام اپنے ہاتھ میں رکھا مگر یہاں بھی زیادہ کام ہڑپہ کے مقامی باشندوں سے لیا جاتا۔ ہمارے اپنے خاندان میں سال کے لئے نوکر رکھا جاتا۔ جسے ہمیں من گندم، دو جوڑے کپڑے، اور ایک جوتی دی جاتی تھی۔ گندم کی کٹائی اور ستمرائی کا کام بھی اسی طرح کے کام کرنے والے لوگ کیا کرتے تھے۔ گنے سے گڑ اور شکر بنانے کے لئے "چنبے" میں آگ جلانے کا کام بھی یہی "جھو کے" کرتے تھے۔ کپاس چنبنے کا کام زیادہ تر کام کرنے والوں کی عورتیں کیا کرتی تھیں۔ مرنے اور جینے کی مختلف رسومات پر زیادہ تعداد میں مہمانوں کے کھانے پینے کا بندوبست بھی نائیوں کی عورتیں کرتی تھیں۔ (اسی لئے وارث شاہ نے ہیر کے واسطے "سیا پے دی نائے" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔)

یہاں تک کہ کسی کی مصیبت پر رونے پینے کا کام میراہیوں کی عورتوں سے کروایا جاتا تھا۔ جیسے ہم پہلے بتلا چکے ہیں۔ اختتامی بات یہی ہے کہ بچیدہ اور ہنرمندی کے کام پرانے مقامی باشندوں سے کروائے جاتے تھے۔ آسان اور سہولت کے کام اپنے پاس رکھے جاتے تھے۔

(ہیر وارث شاہ بند 350)

یہاں یہ دیکھیں کہ قبیلے کے نظام میں قدرت کی بڑی طاقتیں دیوتا تسلیم کی جاتی تھیں، جیسے اگنی (آگ)، وایو (ہوا)، اور پالنے، سنبھالنے اور قبائلی جنگیں لڑنے والے اندر تھے۔ اسی طریقے سے ہڑپہ کے مقامی لوگ دیویوں کے پوجا کرتے تھے۔ جب پنجاب کے معاشرے میں باہر سے آنے والے لوگوں اور مقامی لوگوں میں تقسیم (اور اشتراک بھی) ہو گیا اور پھلی ذاتوں کے پیٹے بن گئے۔ اسی طرح پرانے دیوی دیوتا کی جگہ اپنے اپنے پیرنے لے لی۔ عملی سطح پر ان پیروں سے وہی کچھ مانگا جاتا تھا اور وہی حاجات بیان کی جاتی تھی جو کہ پہلے دیوی دیوتا سے کی جاتی تھیں۔ ان پیروں کو تسلیم کرنا اصل میں پرانے مادری معاشرے کے جنر منتر اور جوگی ہونے کی ہی ایک شکل تھی۔

ان کام کرنے والوں اور چھوٹی ذاتوں کے لوگوں کے غیر تحریری اور غیر منضبط  
 فکری دھارے کو گورونانک نے باقاعدہ ایک فلسفے کا روپ دیا تھا۔ سکھوں کی بارہ مثالوں  
 کے راہنماؤں کے نام دیکھ لیں۔ نین سکھ نے اس طریقے سے بیان کیا ہے  
 جسا کلال، دیپا چنگڑ، بدھو سانس کا پوتا چڑھت سنگھ، جے سنگھ گھسار، جسا ٹھوکا  
 (حرکان)، امر سنگھ کنگرا (کبھار)، چبھا کپور سنگھ سنگھ پوریا، ہیرا سنگھ نکلی اور آلا سنگھ  
 سدھو۔ (35)

ان میں سے تمام نہ سہی مگر زیادہ تر راہنما معاشرے کی چھوٹی ذاتوں اور پیشوں  
 نے تعلق رکھنے کی وجہ سے ہڑپائی نسلوں سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہوں گے۔  
 گورونانک کے فلسفے کی وجہ سے عورت کو بھی بلند معاشرتی مقام حاصل ہوا۔ مائی دیاں،  
 ماما کھیوی (جنہوں نے لنگر کا آغاز کیا)، مائی بھاگو، سکھاں بی بی، ماما سندری اور ماما صاحب  
 کور جیسی خواتین مردوں سے کسی طرح سے بھی کم مقام نہیں رکھتی تھیں۔ اگر غور سے  
 یکھا جائے تو بابا گورونانک نے بدھ کی مانند پرانے وقتوں کی مشترکہ ثقافت اور مادری نظام  
 والی عورت کو سامنے لانے کی کوشش کی۔ سکھوں کا اس نئی فکری تفہیم کو قبول کرنا اور  
 پنجاب میں بہت کم تعداد ہونے کے باوجود ترکوں، مغلوں، اور افغانوں کے خلاف  
 زبردست مزاحمت کرنا اور شمال کے راستے آنے والے حملہ آوروں کو ہمیشہ کے لئے روک  
 لینا ایک بہت بڑا انقلاب تھا۔ اس کی بنیادیں بھی ہڑپہ کی فکری دھارے میں نظر آتی ہیں۔  
 یہ امر بھی قابل غور ہے کہ بہت سے علاقوں میں بھگتی تحریک شروع ہوئی مگر  
 پنجاب کی طرح ان میں بنیادی سیاسی تبدیلی نہیں آئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پنجاب میں  
 قدیم مادری نظام کا فکری دھارا اور اس کے ماننے والے لوگ موجود تھے۔ اس لئے انسانوں  
 اور عورتوں کی آزادی کے فکری دھارے کے بارے میں پنجاب میں صرف لکھا ہی نہیں گیا  
 بلکہ اس پر عمل کرتے ہوئے ایک بڑا انقلاب برپا کیا گیا۔ ایک بنیادی پہلو سے یہ بدھ مت  
 سے مختلف بھی تھا۔ بدھ مت کے آغاز میں اشرافیہ، امیر کاروباری لوگ اور حکمران شامل  
 ہوئے مگر بابا گورونانک کی فکر کو ماننے کی ابتدا ان چھوٹی ذاتوں نے کی جن کی جڑیں ہڑپہ

کے مقامی باشندوں میں پیوست تھیں۔ اور یہی ذاتیں اس پیغام کو لے کر آگے بڑھیں۔ ڈی ڈی کو سامبھی اور دوسرے مورخین نے پنجاب میں برہمن بالادستی کے نظام کے تاخیر سے آمد کے بارے میں تو لکھا ہے مگر یہاں کے قدیم نظام کی طرف سے مزاحمت بارے زیادہ نہیں لکھا۔ سکھ مت کی تحریک سے یہ مزاحمت کھل کر سامنے آئی لیکن یہ دوسری بات ہے کہ پیداواری طریقوں کے تبدیل نہ ہونے کے باعث یہ تحریک جلد ہی اپنا رنگ تبدیل کر کے دوبارہ ذات پات کی تقسیم اور مردانہ بالادستی کے نظام کی طرف مڑ گئی۔

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے پنجاب کے پہاڑی اور شمالی علاقے کے بارے میں کچھ باتیں کرتے جائیں۔ آریائی لوگوں سے لے کر سکندر اور محمود غزنوی تک تمام حملہ آور سب سے پہلے انہی علاقوں میں آئے تھے۔ اور رگ وید کے ابتدائی حصے بھی یہیں لکھے گئے ہوں گے۔ جب ایرانی بادشاہ دارا نے یہاں اپنی حکمرانی قائم کی تو وہ بھی گندھارا (شمالی حصے اور افغانستان) میں تھی۔ سکندر بھی اسی طرف سے آیا تھا۔ اور دریائے ستلج سے واپس چلا گیا تھا۔ اس کے بعد یہاں بننے والی انڈو گریک (ہند۔ یونانی) حکمرانی اصل میں پنجابی۔ یونانی حکمرانی تھی۔ یونانی اس علاقے میں بہت زیادہ عرصہ رہے اور ان میں سے بہت سے یونانی یہیں آباد ہو گئے۔ یونانیوں کے ہونے کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ اشوکا کے حکم نامے یونانی زبان میں بھی نشر کئے جاتے تھے۔

موریہ خاندان کے وقت سے اس علاقے سے پیشہ ور جنگجوؤں اور کرائے کے فوجیوں کی بہت زیادہ تعداد موجود تھی۔ جس کی وجہ سے چندر گپت موریہ کی فوج میں زیادہ تعداد ان جنگجوؤں کی تھی جو کرائے پر لڑنے کے لئے دستیاب تھے۔ یہ صورت حال ہمارے زمانے تک موجود رہی ہے۔ کیونکہ یہ علاقہ بارانی تھا یہاں صرف کھیتی باڑی پر گزارا نہیں ہو سکتا تھا۔ سکھوں کے علاوہ پنجاب کے زرخیز علاقوں سے فوج میں بھرتی ہونے کا کوئی تصور بھی نہیں کرتا تھا۔ شمالی پنجاب کے لوگوں کا پاکستان کی تاریخ میں بہت گہرا اثر ہے کیونکہ پنجاب کی تقسیم کے وقت قتل و غارت بھی یہیں سے شروع ہوئی تھی۔ تک

شمالی علاقوں کے بارے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ پنجابی زبان کی ایک شاخ ہند کو سینکڑوں سالوں سے بولی جا رہی ہے۔ اس غلط فہمی کو دور کرنے کی ضرورت ہے کہ ہند کو کاسکھ حکمرانی سے کوئی تعلق تھا۔ اس علاقے میں سکھ حکمرانی چالیس برس سے زیادہ نہیں رہی تھی۔ اور اتنے کم عرصے میں کسی علاقے کے لوگوں کی زبان کو نہیں تبدیل کیا جاسکتا۔ پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ ہند کو بولنے والوں میں زیادہ تعداد مسلمانوں کی ہے جو سکھ حکمرانی سے پہلے سے یہاں رہ رہے تھے۔ لگتا ہے کہ اس علاقے میں بدھوں کا بہت اثر تھا اور وہ مولوہا زبان کا کافی استعمال کرتے تھے۔ اس لئے یہاں قدیم زمانوں سے مولوہا کی آمیزش سے ہند کو پنجابی وجود میں آئی ہوگی۔

پنجاب میں ساتویں سے دسویں صدی کے شہر آدم پور، اجودھن، اک بار، امبا کاپی یا اماکائی، امین آباد، انک، بھیر ووال، بھکھر، بٹھنڈا، بھیرہ، چمبا، چینا پتی یا پتی، دولت نگر، دیپالپور، دوراہا، فاضل آباد، گانور، گھروندا، گھرم، گجرات، ہوشیار پور، جھاول، جہلم، جالندھر، جھنگ، کالانور، کپور تھلا، کرناٹ، خوشاب، کھرام، قصور، لاہور، مچھی دارا، مسعود آباد، مونگ، ملتان، نگر کوٹ، نکودر، تندانا، ناریلہ، پانی پت، پشاور، راہون، راج گڑھ، راولپنڈی، روپڑ، سادھورا، سامانا، سرسوتی یا سرسا، سیالکوٹ، سنگھڑہ، شاہدرہ، سرہند، شور کوٹ، اسارہ، تلہا، ٹیکسلا، توہانا، رنسی، ایچ، وزیر آباد۔ (37)

پنجاب کے شہروں کے بارے میں ابھر کا کہنا ہے کہ پنجاب کے شہروں میں بہت زیادہ کمی ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ شمالی ہندوستان میں لکھوں میں شہر بن جاتے ہیں اور لکھوں میں اجڑ جاتے ہیں۔ (38)



## حوالہ جات:

- 1 Maddison, Angus (6 December 2007). *Contours of the world economy, 1-2030 AD: essays in macro-economic history*. Oxford University Press. p. 379.
  - 2 Moreland, W.H. *Hind ki Muaashl Halat*, tr Maulvi Habib ur Rehman
  - 3 Ring, Trudy ed, *International Dictionary of Historic Places: Asia and Oceania*
  - 4 Agarwala, V. S. *The Deeds of Harsha: being a cultural study of Bana's Harshacharita*, Pirthivi Prakashan, p 118
  - 5 "Pulakeshin's victory over Harsha was in 618 AD", *The Hindu*. 25 April 2016. p. 9
  - 6 Ring, Trudy. Et. Et. p. 507
  - 7 Early, Abraham. *The First Spring: The Golden Age of India*. Penguin Books India, 2011, p. 86
  - 8 Agarwala
  - 9 Ahmed, Feroz. "Agrarian Change and Class Formation in Sindh." *Economic and Political Weekly*, vol. 19, no. 39, 1984, pp. A149-A164. JSTOR, [www.jstor.org/stable/4373620](http://www.jstor.org/stable/4373620).
  - 10 <https://sindhweatherportal.wordpress.com/climate-of-sindh/>
  - 11 Panwar, M. H. *Early Irrigation under the British, 1843-1932*, <https://panhwar.com/Adobe/EARLY%20IRRIGATION%20UNDER%20THE%20BRITISH.pdf>
  - 12 Institutes, X. 12.29.30. *Chachnamah* refers to Horiwala PP 86-87
  - 13 Crooke, William (1896). *The tribes and castes of the North-western Provinces and Oudh, Volume I*. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India. 1896 p 111-123
- It could not be verified because the source given by Nabi Bakhsh Balooch in his explanations of *Chachnamah*, seems incorrect. He gives 1836 as the publishing year of the book when the writer was not even

born: William Crooke was born in 1848 and the book was published in 1896 .

14 Ibid, Chachnamah

15 Asif, Manan Ahmed, A Book of Conquest. Harvard University Press., 2016, pp. 8

The reference is misleading because the book just summarizes the alliances described in Chachnamah and not as a new find. In a conversation, the author has confirmed this position as well .

16 Wink, André, Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam, Brill, ,2002, p. 164

17 The Chachnamah, (Urdu) ed. Nabi Bakhsh Balooch tr. Akhtar Rizvi, Sindhi Adbi Board, Hyderabad Sindh, 2002 -p 135

Eng. An Ancient History of Sind, Giving the Hindu period down to the Arab Conquest, Tr . Mirza Kalichbeg Fredunbeg, Commissioners Press, 1900

18 Ibid p 145

19 Ibid Wink pp. 201-205

20 SARAO, K. T. S. "BUDDHIST-MUSLIM ENCOUNTER IN SIND DURING THE EIGHTH CENTURY." Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, vol. 77, 2017, pp. 75-94. JSTOR, [www.jstor.org/stable/26609161](http://www.jstor.org/stable/26609161).

21 Ibid p. 85

22 Ibid p. 86

23 .18Lane-Poole, Stanley. Medieval India, 1970

24 Alberuni Al Hind ,

25 Mohammad Yunus, Aradhana Parmar, 2003, "South Asia: A Historical Narrative", Oxford University Press, p. 123.

26 Chachnamah p 135, 145

27 British Census of the Punjab, 1881, 1941

28 <http://www.shareyouressays.com/knowledge/complete-information-of-mahmud-ghaznis-invasions-of-india/114698>

- 29 Grewal, Reta, Urban Paterns In the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall
- 30 Paul, Pramode. Lal The Early History of Bengal (PDF). Indian History. Indian Research Institute. 1939, p. 38 .
- 31 Tripathi, R. S. History of Ancient India, p. 356 quoting Epigraphia Indica, IV, pp. 228, 252. Also The Age of Imperial Kanauj, p. 46: "These states were not annexed by Dharamapala, but their rulers acknowledged his suzerainty".
- 32 Alberuni Al Hind,
- 33 Ferishta, History of the Rise of Mohammedan Power in India, Volume 1: Section 15. Packard Humanities Institute. Retrieved 2012-12-30
- 34 Heer Demodar Das, Pakistan Punjabi Adabi, Lahore, Stanza 196
- 35 Sukh, Nain. Dharti Panj Dariaye
- 36 Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall
- 37 Babar, Zaheer-ud Din. Babamama, tr. A.S. Beveridge, New Delhi, Oriental Books, 1970, pp 480-481, 485-488 .

## قدیم پنجاب کے نظریات

آریا قبائلی سطح پر مویشی پالنے والے فرسودہ نظریات کے حامل لوگ تھے جنہیں ہڑپہ کے باسیوں کا کھیتی باڑی کا جدید نظریہ ہضم نہیں ہو رہا تھا۔ آریا مردانہ غلبے کے نظام پر پختہ یقین رکھتے تھے اور اسی لیے وہ مقامی لوگوں میں عورت کی آزادی کو اخلاقی بگاڑ تصور کرتے تھے۔ مگر جب وہ مقامی خواتین کے ذریعے نسل چلانے پر مجبور ہوئے تو انہیں عورت کی آزادی کو بھی قبول کرنا پڑا جس کے ثبوت میں ہم مہا بھارت میں سے پتاما بھیشم اور راجہ پانڈو کے بیانات کا ذکر کر چکے ہیں اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ کیسے آریاؤں کی تحریروں میں دوغلا پن ہے۔ ان کے بڑے بڑے سوراؤں اور رشیوں نے مقامی عورتوں (اور مردوں) سے جنم لیا تھا مگر ان کی کہانیوں میں کوئی مرتبان میں پیدا ہوا تو کوئی دیوتاؤں کے ساتھ ہمبستر ہو کے پیدا کر دیا گیا۔ مذہب کے نام پر سچی بات کو چھپانے کے لیے جھوٹ کے طوفان کھڑے کیے گئے۔

دونوں فریقین میں تصادم کی ایک اور بڑی وجہ نظریات کا ٹکراؤ ہے جو روایتی انداز کے مؤرخین کی سمجھ میں نہیں آیا اور وہ خود متضاد دعوے کرتے رہے ہیں۔ ہڑپہ کے باسیوں کی زرعی سماج کی جدید مادہ پرست سوچ تھی جس میں ابھی مادری نظام کی عکاسی ہوتی تھی۔ ہڑپہ کے باسی تنزوا اور دیگر ایسے خیالات پر اعتقاد رکھنے والے تھے جس میں انسان کو مادے کی ایک شکل تسلیم کر کے علت (cause) اور معلول (effect) کے قدیمی سائنسی اصول کو مانا جاتا تھا۔ آریاؤں کا زیادہ تکلیف خیالی دیوتاؤں پر تھا، تاہم یہ دیوتا

شروع میں مادی دنیا کے قریب تھے۔ مگر ایسی تصوراتی بنیاد ہونے کی وجہ سے یہ جلد ہی 'ایک تصوراتی ہستی' اور برہمن واد میں ڈھل گیا۔ ہڑپہ کے باسیوں کا نظریہ سکھیا، جوگ اور تنہوا کے ذریعے ترقی کر کے پنجابی کلاسیک کی بنیاد بنا۔

سب سے پہلے ہم ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات کی جستجو کرنے کی کوشش کریں گے۔ مگر ہڑپہ کے باسیوں کی تحاریر ابھی تک نہیں پڑھی جاسکیں لہذا قدیم پنجاب کا نظریہ جاننے کے لیے تین طریقے استعمال کیے جاسکتے ہیں:

1- آریاؤں کی رگ وید اور دیگر تصانیف کے ذریعے معلومات۔

2- تقابلی طریقے (Comparative Method) کے ذریعے اندازہ لگانا کہ انسانی تاریخ میں کس پیدائشی منزل پر کیسے خیالات نے جنم لیا۔ مویشی پالنے والے آریاؤں کے خیالات کیسے ہو سکتے تھے اور کھیتی باڑی کی منزل پر پہنچے ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات کیا ہو سکتے تھے۔

3- منظم مذہب کے برعکس کون سے نظریات چلے آ رہے تھے۔ اس کے نقوش پا تقابلی طریقے سے تلاش کیے جاسکتے ہیں۔

ابھی تک بیشتر دانشور اور محققین پہلے طریقے کو زیادہ استعمال کرتے رہے ہیں۔

اس کا اولین اور بنیادی ذریعہ وید (خصوصاً رگ وید) ہی ہے۔ اس کے بعد کی تصانیف میں مہابھارت، جین اور بدھ نسخہ جات کو بھی اس وقت کے نظریات تلاش کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس میں بنیادی کام میکس ملر، ہننا چاریہ، بریگٹ، جوسال، کیتھ، کوسامبی، میکڈونلڈ، نیدھم، رادھا کرشنا، ریمس ڈیوڈ، ایچیٹا ستری، اور مالینی شندن جیسے درجن بھر عالموں نے کیا ہے (ان کی تصانیف کی فہرست آخر میں دیکھیں)۔ انہوں نے رگ وید اور ان ادوار کی تصانیف میں جن کے خلاف لکھا گیا ہے اس سے ہڑپہ کے باسیوں کے خیالات جاننے کی کوشش کی ہے۔ اس معکوس طریقے کے ذریعے تصور ابھرتا ہو جاتا ہے مگر مویشی پالنے والے آریاؤں کی محدود لغت اور یکطرفہ نظریے کی وجہ سے ہڑپہ تہذیب کے ترقیاتی انداز، سماج، مذہب، اچھوت، جسامت، نسلیت، آسکیت، زبان، بات چیلے

کئی بار دہرائی جا چکی ہے کہ رگ وید آریاؤں کی سادہ سی حمدوں کی کتاب ہے جس میں ایک طرف تو دیوتاؤں سے دھن دولت، مولیٰ اور اولاد مانگی گئی ہے تو دوسری طرف اپنے دشمنوں کو برباد کرنے کی درخواست کی گئی ہے۔ پہلے زمانے کے سب سے بڑے دیوتاؤں، اندر اور اگنی کی صفات ہی یہی ہیں کہ وہ مادی اشیاء دیتے ہیں اور دشمنوں کا قلع قمع کر دیتے ہیں۔ دشمنوں کو ختم کرنے میں اندر کو فوقیت حاصل ہے۔ وہ سیر ہو کر شراب نوشی بھی کرتا ہے اور دیگر ہر طرح کی عیاشیوں میں بھی مبتلا ہے۔ کچھ دانشوروں کے مطابق یہ آریاؤں کا کوئی قبائلی ہیرو ہو گا جسے اٹھا کر دیوتا بنادیا گیا۔

اس بارے میں تحقیق کرنے والے دانشور اس اعتقاد کے ساتھ آگے بڑھتے ہیں کہ آریاؤں کے دشمن ہڑپہ تہذیب کے پرانے باسی ہوں گے اور ان کے متعلق بیان کردہ برائیاں ہی ان (ہڑپہ کے باسیوں) کے خیالات ہوں گے۔ اس طریقے سے ہڑپہ کے باسیوں کے مکمل خیالات کا علم نہیں ہو سکتا مگر جنہوں نے یہ کوششیں کی ہیں انہوں نے بھی کافی لکھا ہے۔ ان تصانیف کے ذریعے ہمیں علم ہوتا ہے کہ اندر اور دیگر دیوتا جن دشمنوں کا خاتمہ کر رہے ہیں انہیں رگ وید میں اسورا، داسیو، داس اور پنی وغیرہ کے ناموں سے شناخت کیا گیا ہے (بعض تصانیف میں پنی کو آریاؤں کا تاجر طبقہ بتایا گیا ہے مگر بیشتر شہادتیں اس کے خلاف ہیں)۔ ہم نے اس کتاب میں کئی جگہ آریاؤں کے ہڑپہ کے باسیوں کے متعلق خیالات بیان کیے ہیں، یہاں ہم پھر رگ وید میں ان کے خلاف لکھا گیا بیان کرتے ہیں۔

"ہمارے آس پاس داسیو ہیں جن کی کوئی مقدس رسومات نہیں، وہ فاطر العقل، انسان دشمن ہیں اور ان کے قوانین بہت اجنبی ہیں، اے دشمنوں کو قتل کرنے والے! داس جن ہتھیاروں کے ساتھ لڑتے ہیں انہیں روک دے" [1]

اس سوکت میں داسیو اور داس کو خلط ملط کر دیا گیا ہے، ان کے موجودہ مطالب تو غلام کے ہیں لیکن اگر ویدوں کو غور سے پڑھا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ داسیو وہ آریا لوگ تھے جو بہت پہلے آ کر مقامی لوگوں کے ساتھ مکمل مل گئے تھے اور گہرداری میں مشغول ہو کر

تمام لوگوں کی طرح زندگی گزارنے لگے تھے۔ اس یہاں کے خالص مقامی لوگ تھے جنہیں آریاؤں نے پوری طرح غلام بنایا۔ نووارد آریا خود سے بہت پہلے آئے ہوئے داسیو کو بھی کمتر سمجھتے تھے لیکن ہنوز کئی معاملات میں ان کے ساتھ رعایت برتتے تھے۔ مگر داسوں کو ہر طرح سے برباد کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

آریاؤں کی نظر میں ہڑپہ کے باسیوں کا کوئی دھرم یا مذہب نہیں تھا اور ان کی عبادت کے طریقے کو بھی بیکار مانتے تھے۔ مردانہ برتری پر پختہ یقین رکھتے ہوئے آریا مقامی لوگوں کی خاندانی ترکیب کو بھی برا سمجھتے تھے اور ان کے خیال میں مقامی خواتین کو ضرورت سے زیادہ آزادی حاصل تھی اور وہ شراب نوشی کر کے ناچتی اور گاتی تھیں۔ مطلب یہ کہ وہ طوائفوں کی مانند تھیں جنہیں ہمسٹری کے وقت کوئی جھجک نہیں ہوتی تھی۔ آریاؤں کو ہڑپہ کے باسیوں کے دیوتاؤں "سورا" کے ساتھ بھی دشمنی تھی۔

رگ وید اور دیگر تصانیف میں اسورا کے خلاف بہت کچھ کہا گیا ہے۔ کچھ تحقیقات کے مطابق یہ زمانہ قدیم میں ایران سے آئے تھے اور چٹوٹاڈیا کے مطابق مختلف بیانات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ "بیشتر حوالوں میں اسورا کا لفظ سندھ (یا ہڑپہ کی) تہذیب کے معماروں کے لیے استعمال کیا گیا ہے" [2]۔ رگ وید کے چھٹے منڈل میں دیوتا اندر کی اسورا کے خلاف جنگ کا ذکر ہے اور اسے "اسورا گھن" یا اسورا کا قاتل کہا گیا ہے۔ چند ایک کا کہنا ہے کہ اسورا ایک عام اصطلاح ہے جس کا مطلب وہ قبائل ہیں جنہیں آریاؤں نے روکنے کی کوشش کی تھی۔

"اسورا، دیتیا، داناوس اور ناگا قبائل تھے جن کی الگ الگ ثقافت تھی۔ وہ ترقی کی مختلف منازل پر تھے۔۔۔ انہوں نے آریا ثقافت کے ارتقاء کو بڑی طاقت سے روکا تھا" [3]

اسورا کے متعلق انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجین اینڈ ایٹھکس میں کہا گیا ہے کہ:

"آریاؤں نے جب موجودہ ہندوستان کے نام سے معروف

علاقے پر حملہ کیا اور انہیں بڑے جنگجو قسم کے، وحشیوں جیسے،

لوگوں نے روکا۔ آری انہیں اسور یا بلائیں کہتے تھے۔ آریاؤں نے انہیں وہاں سے نکال دیا یا ختم کر دیا۔ موجودہ چھوٹے ناگپور میں رہنے والے اسور لوگ وہی ہیں جو آریاؤں کے دشمن تھے۔ یا یہ وہی ہیں جو قدیم ڈیم بنانے والے تھے جن کی نشانیاں ابھی بھی مرزاپور ضلع میں مقیم ہیں۔" [۱۴]

آپ اس تحریر کے اقتباس کو دیکھیں کہ کیسے اسور کو ترقی کی بالائی منزل پر ڈیم کے معمار بھی کہا گیا ہے اور جنگجو وحشی بھی کہا گیا ہے۔ اس سے پچھلے اقتباس میں بھی ظاہر کیا گیا تھا کہ آریاؤں کو روکنے والے تہذیبی ترقی کی زیریں منازل پر تھے۔ یہ خود متضاد نظریہ آریاؤں کی اولاد کے قوم پرستوں اور ناخواندہ افراد کا ہے۔ قوم پرست اور تاریخ کو مشینی عمل سمجھنے والے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آریاؤں نے مقامی لوگوں کو اس لیے ختم کیا یا غلام بنالیا کہ وہ (ہڑپہ کے باسی) ثقافتی ترقی کی پسماندہ منزل پر تھے۔ یہ بہت عجیب بات ہے کہ بھائی پرمانند جیسے مہاسبحائی یہ بھی مانتے ہیں کہ آریاؤں کے حملے کے وقت مقامی لوگ شہر اور قلعے بنا کر رہنے والے خوشحال لوگ تھے اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ وہ کسی کی بات پر کان نہ دھرنے والے، لادین اور اخلاق سے عاری لوگ تھے۔

مذکورہ بالا پہلے طریقے سے بہت کچھ لکھا ہوا پڑھنے کے لیے مل جاتا ہے لہذا ہم دوسرے طریقے کی طرف آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ آریاؤں اور مقامی لوگوں کے درمیان جنگ کی بنیادی وجہ ان کا معاشی ترقی کی مختلف منازل پر ہونا تھا۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم پنجاب میں نظریات کی جنگ کی گہرائی میں اتریں، کچھ بنیادی باتیں ذہن نشین رکھنے لائق ہیں۔

### معاشی منزل اور نظریے کا اتصال:

انسان کی سمجھ بوجھ اور نظریے کی ابتداء کھیتی باڑی اور مویشی پالنے کی منزل پر جادو ٹونے سے ہوئی تھی۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کھیتی باڑی اور مویشی پالنے کی ابتداء سے جادو ٹونے اور دیگر فلسفے کیوں پیدا ہوئے؟ اس بابت تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جب



انسان جنگل میں سے خوراک جمع کر کے پیٹ بھرتا تھا یا وہ شکار کر کے گزر بسر کرتا تھا تب وہ روز بروز قدرت کے ساتھ اتنا مصروف تھا کہ اس کے پاس سوچنے کی، خیالات تخلیق کرنے کی فرصت نہیں تھی۔ پورا قبیلہ سارا دن جو جمع کرتا تھا، وہ برابر تقسیم کر کے کھالیا جاتا تھا اور اگلے دن کی تیاری شروع ہو جاتی تھی۔ جب انسان نے مویشیوں کو سدھا کر کے یا بچ بو کر فصل اگانا شروع کر دی تو پھر قدرت پر اس کے اختیار میں اضافہ ہو گیا۔ اس نے ہر پہل قدرت کا محتاج رہنے کی بجائے خود خوراک پیدا کرنا شروع کر دی۔ اس سے اسے سوچنے کی فرصت میسر آ گئی اور اس نے ڈھونڈنا شروع کیا کہ سب کچھ کیسے پیدا ہوتا ہے اور وہ ایسا کیا کرے جس سے پیداوار میں اضافہ ہو سکتا ہے۔

جب خوراک پیدا کرنا انسان کے اختیار میں آ گیا تو اس کے ساتھ ہی اس کے اندر عدم اعتماد پیدا ہو گیا۔ اسے سمجھنے کے لیے پہلے آپ زراعت کو دیکھیں۔ فصل اگانے اور پکنے میں کچھ مہینے لگتے ہیں اور اس سارے عمل میں کافی عدم اعتماد ہوتا ہے۔ اول تو یہ آیا کہ بیج اگتا بھی ہے یا نہیں، اور پھر جب بیج اُگ آئے تو اس کی نشوونما کے لیے پانی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے بارش ہو گی یا نہیں، جب فصل تیار ہو گئی یا تیار ہونے کے قریب پہنچ گئی تو کہیں اس وقت بہت زیادہ بارش یا ژالہ باری تو نہیں ہو جائے گی، کہیں فصلوں کو ٹڈی دل تو نہیں کھا جائے گا۔ ایسے کئی خوفوں کا کسانوں کے دل میں ہونا کوئی عجب بات نہیں ہے۔ اسی طرح عدم اعتماد مویشی پالنے میں بھی ہے۔ آیا کہ مویشیوں کو چرنے کے لیے گھاس میسر ہو گی یا نہیں (جس کا تعلق موسموں اور بارشوں سے ہے)، جانوروں کو کوئی بیماری تو نہیں لگ جائے گی (جیسے منہ کھر کی بیماری) یا جنگلی درندے جانوروں پر حملہ آور ہو کر انہیں کھا تو نہیں جائیں گے؟ مگر یہاں کھیتی باڑی اور مویشی پالنے میں موجود عدم اعتماد میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ کھیتی باڑی میں ہر پہل اور ہر موسم میں خرابی ہونے کا ڈر رہتا ہے جبکہ مویشی پالنے میں یہ خوف کم ہے کیونکہ گائے یا بھینس تیار ہو گئی تو اس نے دس پندرہ برس کے لیے ویسے ہی رہنا ہوتا ہے۔ کھیتی باڑی میں ہر تین چار ماہ میں فصل کاشت کی جاتی ہے اس لیے خوف بھی ہر دم رہتا ہے۔

انسان خوراک جمع کر کے جینے اور شکار کے ذریعے پیٹ بھرنے سے ترقی کی اگلی منزل پر دو طریقوں سے پہنچا۔ کچھ سماج ترقی کی اس منزل پر مویشی پالنے والے ہو گئے اور کچھ نے کھیتی باڑی شروع کر دی۔ ویسے کھیتی باڑی کرنے والے سماج مویشی بھی پالتے تھے مگر ان کی بنیادی خوراک فصلیں ہونے پر تھی۔ ایک پہلو سے تو یہ دونوں سماج مادی اشیاء میں اضافے کی کوششوں میں ایک جیسے ہی تھے مگر کھیتی باڑی کرنے والوں کو کچھ زیادہ تفکرات درپیش تھے۔ لہذا مادی دنیا کو سمجھنے کا نظریہ کھیتی باڑی کرنے والوں میں جلدی پیدا ہو کے بڑھا اور مویشی پالنے والوں میں ست رفتاری سے۔ کھیتی باڑی کرنے والوں کو مادے کے پیداواری عمل کو جاننے کی زیادہ ضرورت تھی اور ان میں مادی فلسفہ غالب رہا مگر مویشی پالنے والوں میں خیال پرستی جلدی آگئی۔ یہ بات ہڑپہ کے باسیوں اور آریاؤں کے سوچنے کے بنیادی طریقوں میں فرق کو سمجھنے کے لیے ذہن میں رکھنی چاہیے۔ ترقی کی منزل پر روشن خیال ہڑپہ کے باسی کھیتی باڑی کے سماج اور پسماندہ آریا مویشی پالنے والی ثقافت کے عکاس تھے۔ اس فرق کی اور بھی وجوہات ہیں جن پر آگے چل کر بات ہوگی۔

جب انسان کو کھیتی باڑی کی منزل اور پیداوار کے بنیادی اصولوں کی سمجھ آنے لگی تو اس نے عدم اعتماد ختم کرنے اور پیداوار میں اضافہ کرنے کے طریقے بھی تلاش کرنا شروع کر دیئے۔ ابتداء میں اس کے ذہن میں آیا کہ یہ جادو ٹونے کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس خیال نے بھی ساتھ ہی جنم لیا کہ جادو ٹونے کرنے کے لیے ایک خاص قسم کی طاقت کی ضرورت ہے۔ لہذا، انسان کے جسم کی طرف توجہ میں اضافہ ہوا۔ اس نے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ ساری دنیا انسان کے جسم کے اصول پر بنی اور چلتی ہے اور انسان کے اندر ہی سے طاقتیں جاگ سکتی ہیں جن سے کائنات کو تسخیر کیا جاسکتا ہے۔ ایک اور بات، کھیتی باڑی عورتوں کی ایجاد تھی اور اسی لیے جادو ٹونے کی جو رسمیں وجود میں آئیں وہ شروع میں عورتیں ہی کرتی تھیں اور وہی عقائد یا اعتقادات کی تبلیغ بھی کرتی تھیں۔ نسل انسانی اور فصلوں کو پیدا کرنے والی عورت ہی تھی لہذا اسی کی تصویر پر اناج اور دولت عطا کرنے والی دیویاں وجود میں آئیں [۱۵]۔ ابھی بھی کئی علاقوں میں فصلیں بونے کا کام خواتین سے لیا جاتا

ہے۔ گرڈا لرنر (Gerda Lerner) (1920-2013) نے اپنی کتاب (The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, 1987) میں یہ حقیقت سینکڑوں مثالوں سے ثابت کی ہے۔ عورت کی دنیا کو تسخیر کرنے کی طاقت کا اظہار اٹھارہویں صدی کے بلھے شاہ میں ایسے ہوا ہے:

ایہہ ٹونے میں پڑھ پڑھ پھوکاں، سورج اگن جلاواں گی  
 اکھیں کا جل کالے بادل، بھواں سے آگ لگاواں گی  
 بجلی ہو کر چمک ڈراواں، بادل ہو گھر جاواں گی  
 عشق انگلیٹھی ہر مل تارے، چاند سے کفن بناواں گی  
 لا مکان کی پٹری اوپر، بہہ کے ناد دجاواں گی  
 نہ میں بیاہی نہ میں کواری پیٹا گود کھڈاواں گی

### ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات اور تاریخ:

ہڑپہ تہذیب سے جو مورتیاں، مہریں، سکے اور دیگر اشیاء کھدائی کے دوران ملی ہیں اس سے اندازہ لگایا گیا ہے کہ وہ تہذیب مادری تھی، وہ لوگ مادہ پرست تھے اور جادو ٹونے پر پختہ یقین رکھتے تھے۔ یہ بات اصول کے مطابق بھی لگتی ہے۔ ہم پہلے بھی یہ بتا چکے ہیں کہ زراعت عورت کی ایجاد تھی اور ایک طویل عرصے تک وہ غالب بھی رہی۔ آریاؤں کی تحریروں میں عورت کے ایسے خود مختار ہونے کو بُرا کہا گیا ہے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ آریاؤں کی آمد کے بعد بھی ہڑپہ کی عورت پرانی روایت کے مطابق آزاد تھی۔ مہابھارت میں بھی یہ بات تسلیم کی گئی ہے:

”عموماً خواتین مردوں والے بھاری کاموں میں حصہ لیتی

ہیں۔ ان میں وہ مفید پیشے بھی شامل ہیں جن سے اولین ٹونے

پھوٹے ابتدائی سماجوں میں مادری ثقافت پیدا ہوئی۔ یہ سارا کام

خواتین کا تھا اور مردوں نے اس میں کوئی حصہ نہیں ڈالا۔ شروع میں ہر قسم کی صنعت گھریلو تھی اور اس کی تعمیر کا کام خواتین نے ہی

انجام دیا"۔ [8]

اگر یہ ثابت ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا نظام زرعی تھا تو یہ بات بھی مصدقہ ہے کہ ان کے نظریات بھی جادو ٹونے والے مادری تھے۔ ایک پہلو سے دیکھا جائے تو جادو ٹونے کے پورے فلسفے کی بنیاد مادہ پرستی ہے۔ جادو ٹونے کا بنیادی یقین یہ ہے کہ انسان خود کائنات کی طاقتوں کو تسخیر کر کے انہیں اپنی مرضی کے مطابق چلا سکتا ہے۔ جادو کے ذریعے بارشیں برسائے جانے، طوفانوں کو روکنے اور دشمنوں کا خاتمہ کرنے کا یہی مطلب ہے کہ مادہ پرست دنیا انسان کی مرضی کے مطابق چلے۔ اس کا یہی نتیجہ نکلا کہ انسان کائنات کو اور اپنے آپ کو مادہ سمجھتا ہے۔ مطلب یہ کہ وہ اپنے مادی وجود کے اندر طاقتیں پیدا کر کے ارد گرد کے مادے کو بدل سکتا ہے۔

جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ خود بیج بو کر پیٹ بھرنے کے لیے خوراک پیدا کرنا اور جانوروں کو قابو کر کے ان سے کئی قسم کے فوائد حاصل کرنا قدرت کو اپنے اختیار میں کرنے کی جانب پہلا قدم تھا۔ ہمارا یہ سمجھنا غلط ہے کہ انسان کو ہمیشہ سے پیدا ہونے اور مرنے کے عمل کا علم تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ شروع میں انسان کو اس کا کچھ پتہ نہیں تھا۔ کبھی وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ بچہ پستانوں میں پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے پرانی مورتیوں میں عورت کے پستان بہت بھاری دکھائے گئے ہیں۔ پھر بچے کی پیدائش کو عورت کے حیض کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی گئی وغیرہ وغیرہ [9]۔ انسان کو یہ بات صدیوں بعد معلوم ہوئی کہ بچہ کیسے عورت اور مرد کے ملاپ سے پیدا ہوتا ہے۔

لہذا زراعت سے بیج بو کر خوراک پیدا کرنے اور جانوروں کو قابو کرنے میں صرف پیٹ پوجا ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ انسان کے فطرت کے پیداواری عمل کی معلومات میں ایک بڑا انقلاب تھا۔ اس سے آگے یہ تھا جس کی انسان کو سمجھ آگئی کہ پوری دنیا انسانی جسم ہی کی طرز پر کام کر رہی ہے۔ اس سے یہ نکلا کہ اگر انسان اپنے جسم کو سمجھ لے، اسے

قابو میں کر لے تو اس کے ذریعے وہ پوری فطرت کو بھی اپنے بس میں کر سکتا ہے اور اس سے مادی فلسفے تنز واد کی ابتداء ہوئی۔ [10] یہ بھی دلچسپ امر ہے کہ تنز واد کا مطلب ڈھونڈنے کے لیے دور دراز کی مسکرت لغات استعمال کر کے تنز کا مطلب 'دھاگوں کا لپٹا جانا' نکالا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ 'تن' پنجابی کا روزمرہ استعمال ہونے والا عام لفظ ہے جس کا مطلب ہے جسم۔ اسی طرح تنز واد کا سیدھا سادھا مطلب ہے وہ نظریہ جو انسانی جسم کو بنیاد تسلیم کرتا ہے۔ تنز واد موجودہ پنجابی کلاسیکی روایت میں بھی واضح دکھائی دیتا ہے۔ اس فلسفے کو سلطان باہو اس بیت میں ایسے بیان کرتے ہیں:

ایہ تن رب سچے دا حجرہ وچ پا فقیرا جھاتی ہو  
نہ کر منت خواج خضر دی اندر آب حیاتی ہو  
شوق دا دیوا بال انھیرے لبھی دست کھڑاتی ہو  
مرن توں اگے مر رہے باہو جیہناں رمز پچھاتی ہو

[11]

یہ بات تنز واد اور بعد ازاں پنجابی روایت میں واضح نظر آتی ہے کہ انسان کی بنیادی حقیقت مادہ پرستی ہے اور اپنے مادی وجود کے ذریعے پوری کائنات کے ساتھ تعلق جوڑا جاسکتا ہے۔ جس طرح پہلے ہم نے بیان کیا تھا کہ اگر انسان کے جسم اور کائنات کے عمل کا بنیادی اصول ایک ہے تو پھر کائنات یا فطرت کی طاقتوں کو سمجھنے اور انہیں اپنی مرضی کے مطابق بنانے کے لیے اپنے جسم کے اندر موجود طاقتوں کو جگانے کی ضرورت ہے۔ لہذا خاص قسم کی ورزشیں اور طریقے وضع کیے گئے جو بعد ازاں یوگا کے نام سے مشہور ہوئے اور ابھی تک چلے آ رہے ہیں۔ یوگا اور جوگیوں کی خاص قسم کی سانس اور دیگر اعضاء کی ورزشوں کے پیچھے اوپر بیٹھے کسی بھگوان کو حاصل کرنا نہیں بلکہ اپنے جسم کے اندر پوشیدہ طاقتوں کو جگانے کی فطرت کو قابو کرنا ہے۔

تنز واد، جوگ اور دیگر عبادات کے ساتھ انسان کے قدرت پر قابو پانے کے متعلق پورا یقین تھا۔ ہمارے اپنے زمانے تک کم از کم دیہاتی ثقافت میں یہ اعتقاد موجود تھا

کہ عبادت کرنے والے یا جادوگر بارش برسا سکتے ہیں، طوفان اور دیگر قدرتی آفات کو روک سکتے ہیں۔ ظاہر کی بات ہے کہ حقیقت میں تو مادی دنیا میں یہ نہیں ہو سکتا تھا مگر عدم اعتماد کے شکار انسانوں کو اپنا حوصلہ قائم رکھنے کے لیے ایسے عقائد کی ضرورت تھی۔ ہنوز کئی لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر جسمانی قوتیں قدرت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائیں تو ہر بیماری کا علاج ہو سکتا ہے۔

ہمارے زمانے تک جادو ٹونا آفات کو ٹالنے یا دشمن کا نقصان کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ زوجین میں صلح کروانا، محبوب کا حصول یا بیٹا یا بیٹی پیدا کروانے جیسے اعمال وغیرہ میں نظر آتی تھی۔ ذاتی مشاہدہ ہے کہ دوسروں کا نقصان کرنے کے لیے (انسان یا مویشی کی ہلاکت کے لیے) جادو کیا گیا گوشت دشمنوں کے گھر میں دبایا جاتا تھا یا گڈے گڑیا میں کیل ٹھونک کر دوسروں کے گھروں میں پھینکے جاتے تھے۔ یہ پختہ اعتقاد تھا کہ جادو گریا عامل نے عبادت کر کے ایسے منتر تلاش کر لیے ہیں جن سے نا دیدہ طاقتوں کو قابو کر کے ناممکن کام کروائے جاسکتے ہیں۔ جادو گریا عامل اپنے جسم کے اندر طاقتوں کو جگا کر یہ سب کچھ کرتے تھے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنے یا دوسروں کے فائدے یا نقصان کے لیے جادو کے عمل سے برآمد ہوئے نتائج یہ ثابت کر گئے ہیں کہ کائنات کے ہر تغیر کی پشت پر علت (Cause) اور اس کے معلول (Effect) کا اصول ہے [12]۔ آسان الفاظ میں یوں کہہ لیں کہ انسان خاص ورزشوں سے جسم کی طاقتوں کو جگاتا ہے اور پھر ان سے ارد گرد کی مادی دنیا کو بدلتا ہے۔ مطلب یہ کہ جسمانی ورزشیں 'علت' ہوئیں اور طاقتیں پیدا ہوں یا اس کا 'معلول'۔ پھر انسان کی طاقتیں 'وجہ' بنیں بیرونی دنیا میں تبدیلیوں کی، یعنی یہ 'علت' ہوا۔ حتیٰ بات یہ کہ انسان کا جسم مادی چیز ہے جس میں تبدیلیوں کے ساتھ باہر تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہر شے مادی ہے جو علت اور اس کے معلولات کے عمل میں بندھی ہوئی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کے بنیادی نظریات 'علت' (Cause) اور اس کے 'علت' (Effect) کے سائنسی اصول پر بنے تھے اور اسی لیے ان میں کسی 'مادرائی' ہستی کی پوجا کا تصور نہیں تھا اور اسی وجہ سے ہڑپہ کی کھدائیوں میں سے کے منظم مذہب کا نشان نہیں ملا۔ ابھی تک ہڑپہ تہذیب کے زمین میں دفن درجنوں شہروں کی کھدائی ہو چکی ہے مگر ان میں سے کسی میں بھی مندر یا عبادت گاہوں کے نشانات نہیں ملے۔ ان وقتوں کی باقیات خانہ بدوش قبائل میں بھی مذہب یا دھرم جیسی کوئی چیز نہیں اور تمام رسومات جسمانی تفریح کے لیے بنی نظر آتی ہیں۔

تنز واد پر ایمان اور باطنی طاقتیں جگانے کے لیے دو بنیادی ورز شیں ضروری ہیں۔ اول تو یہ ہے کہ تنز واد (اور پھر جوگ) میں 'عورت اصول' کو سمجھنا لازم ہے۔ اس کے مطابق عبادت سے عامل (یا جوگی) کا اپنے اندر کی عورت کو جگانا لازم ہے۔ عورت نسل کو بڑھانے میں اور کھیتی باڑی کا منع تھی اس لیے پوجا میں اس کی طاقت کا جگانا لازم سمجھا گیا۔

اس اصول کو پنجاب اور سندھ میں چلی آرہی روایت کے ذریعے بہتر سمجھا جا سکتا ہے۔ قدیم زمانوں کی تاریخ میں پنجابی روایت کے سارے نامور شعراء (بابا فرید سے وارث شاہ تک) نے خود کو عورت کے روپ میں پیش کیا ہے۔ شاہ حسین اور پلہے شاہ کی ہر کافی مونث کے صیغہ میں ہیں۔ وارث شاہ نے اپنی تصنیف کا ایک تہائی حصہ عورت (ہیر کی نند سہتی) کے ساتھ مکالمے پر لگا دیا۔ اتنے بڑے مکالمے میں لگتا ہے کہ وارث شاہ مردانہ غلبے کے نظام کا حصہ رہتے ہوئے اپنے اندر جوگیوں والی عورت جگا رہے ہیں۔ پھر یوں لگتا ہے کہ ان کے اندر کی عورت جاگ جاتی ہے اور وہ پورے عورت سنسار کو اکٹھا کر کے سماج کے بندھنوں کو توڑنے کے لیے ایک خفیہ گروہ بندی کرواتے ہیں۔ اس گروہ میں ناچنے والیوں اور طبقہ امراء کی عورتوں سمیت ہر ذات اور پٹیشی کی خواتین شامل ہیں۔ اس پر وارث شاہ نے 9 بند لکھے ہیں جنہیں جوگ میں عورت کے بنیادی مقام پر رکھے بنا نہیں سمجھا جاسکتا [13]۔

شاہ عبداللطیف بھٹائی کی شاعری میں بھی سات یا آٹھ خواتین، ماروی، مول، سسی، سعدیہ، نوری، سوہنی، لیلیٰ اور سورتھ بنیادی کردار ہیں۔ کچل سرمست بھی باطنی جستجو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں "رانجھو کھیرا دوہیں میں ہاں، ہیر گئی دنج کتھے کتھے"۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ وہی عورت ہے جو ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات کی بنیاد تھی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ تنزاد میں اپنے جسم کی طاقتوں کو جگانے کے لیے 5 میمیں (5 Ms) ضروری بیان کی گئی ہیں۔ ایک تنز کی تحریر میں کہا گیا ہے کہ "کیسے، وہ دیوی، ہندی کانڈی منتر کو 'پانچوں' کے بنا دوہرا سکتا ہے؟ پانچ میمیں، اے دیوی، دیوتاؤں کو خوش کر دیتے ہیں" [14]۔ یہ پانچ میمیں، مدھ (شراب)، ماسا (ماس یا گوشت)، متسیا (مچھلی)، مدر (بجھی جوار) اور میتھونا (ہمبستر ہونا، جنسی فعل کرنا) ہیں۔ ان سبھی پانچوں کا آغاز میم سے ہوتا ہے اس لیے انہیں پانچ ماکر کہا گیا ہے۔ ان میں سے ماس، مچھلی اور مدر کے متعلق کسی لمبی چوڑی بحث کی ضرورت نہیں اور یہ اشیاء بیشتر مذہبوں میں جائز بھی ہیں مگر سوال مدھ (شراب) اور میتھونا (ہمبستر ہونا) کا ہے۔ اس پر طویل بحث کر کے اور کئی سماجوں میں سے تاریخی ثبوت پیش کر کے دہی پر شاد چٹو پاڈیا نے یہ ثبات کیا ہے کہ زرعی سماجوں میں اس قسم کی رسومات عام تھیں [15]۔ اس کا بنیادی مطلب خاص دماغی حالت میں آ کے زمین کی زرخیزی میں اضافہ کرنا اور پیداوار کو ترقی دینا تھا۔ اگر انسانی طاقتوں کو جسم کے ساتھ منسلک کر دیا جائے تو پھر بظاہر بے سرو پاہ نظر آنے والی ان رسومات کو سمجھا جاسکتا ہے۔ پانچ میموں کا ایسا سیدھا سیدھا بیان تو پنجابی روایت میں تلاش کرنا مشکل ہے مگر اس کی چند جھلکیاں ضرور مل جاتی ہیں۔ بلیمے شاہ کا ایک بہت ہی مشہور شعر ہے:

پی شراب تے کھا کباب بیٹھ بال ہڈاں دی اگ  
بلہیا چوری کرتے بھن گھر رب دا، اوس ٹھکاں دے ٹھگ نوں ٹھگ [16]



اس شعر میں یہ ثابت ہے کہ مدھ (شراب) اور ماس (گوشت) خدا کے ساتھ  
لین دین کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ اسی طرح آپ ان کا ایک اور مصرعہ ملاحظہ کریں  
جس میں میتھونا (ہمبستر ہونے) کی طرف بڑا واضح اشارہ کیا گیا ہے۔

اچرج سادھو کون کہاوے

چھن چھن روپ کتے بن آوے

جب جوگی تم وصل کرو گے بانگ کہے بھانویں نادو جائے [17]

اس مصرعے میں بھی دیکھیں کہ سادھو کے لیے وصل لازم ہے اور اس کا منظم  
مذہب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، وہ اذان دینے والا بھی ہو سکتا ہے اور ناد بجانے والا  
بھی۔ وارث شاہ نے بھی رانجھے کے مکمل سادھو ہونے کی یہی نشانی بتائی ہے:

نالے پڑھے قرآن تے دے بانگاں چونکی پاوند اسکھ دجانو دالے [18]

مگر وارث شاہ سادھو کے اس مقام پر پہنچنے سے قبل اس کا ہیر کے ساتھ وصل  
کرتے ہیں۔ وارث شاہ نے ہیر اور رانجھے کے میتھونا یا ہمبستر ہونے کی رسم پورا کرنے کو  
بہت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ انہوں نے میتھونا یا ہمبستر ہونے کے متعلق کم از کم 21  
بند لکھے ہیں جن میں سے ہم ایک ہلکا پھلکا سا بند مثال کے لیے دے رہے ہیں:

کے کیسے نیڑیں توں تیرا رنگ ہے توری دے بھل دا نی

ڈھاکاں تیریاں کسے مروڑیاں نی، ایہہ تاں کم ہویا بل جل دا نی

تیرا انگ کسے پائمال کیتا ڈھگا جوترے جیویں ہے گھلدا نیں

وارث شاہ میاں ایہہ دعا منگو کھل جائے بارا اج گل دا نی [19]

ہیر رانجھے کی داستان لکھنے والے کسی بھی شاعر نے دونوں کے ہمبستر ہونے کی  
طرف کہیں اشارہ تک نہیں کیا کیونکہ وہ جوگ اور سادھو نظریے کے اندر گھس کے نہیں  
دیکھ رہے تھے۔ وارث شاہ کے ہمبستر ہونے کے متعلق تفصیلی بیان سے واضح ہے کہ وہ تنز  
وادی سادھوؤں کی ہر رسم سے واقف تھے اور یہ تسلیم کر کے چل رہے تھے کہ رانجھا مکمل  
سادھو ہونے کی منزل پر ہمبستر ہوئے بغیر نہیں پہنچ سکتا۔ اس سے قبل وہ جوگی بالنا تھ کے

منہ سے تنز واد کے کسب بھی بیان کر چکے ہیں (بند 264)۔ وہ مدھ ہونے کا بھی اس مصرعے کے ذریعے بتاتے ہیں:

کند مول تے پوست افیم بجیا، نشہ کھلیکے مست ہو جاوناو [20]

وارث شاہ کے تنز واد کی مدھ اور میتھونا کی شرائط یا رسومات پوری کروانے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اٹھارہویں صدی کی پنجابی دانشور روایت میں قدیم تنز واد کا مادہ پرستی کا فلسفہ پوری طرح موجود تھا۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ پنجابی کی کلاسیکل روایت کو یہاں قدیم زمانوں سے چلے آ رہے نظریات کے ذریعے ہی دیکھا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر اس پس منظر میں وارث شاہ کے ہمبستر کروانے کے بندوں کو نہ پڑھا جائے تو یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ لذت کے لیے جنسی شعر لکھ رہے تھے۔

ویسے وارث شاہ نے پانچ میموں کا ویسے ذکر نہیں کیا مگر پانچ پیروں کو حواسِ خمسہ ضرور کہا ہے [21]۔ وارث شاہ سے پہلے سولہویں صدی کے بڑے شاعر شاہ حسین بھی تنز واد کے معتقد معلوم ہوتے ہیں۔ ان کی سر، داڑھی، مونچھیں اور بھنویں منڈوانے کی روایت تنز واد کی پانچ میموں میں شامل نہیں مگر البتہ یہ جوگیوں کے طرزِ عمل سے مشابہ ہے جیسے وارث شاہ کے مطابق بالنا تھ جوگی رانجھے کے سارے بال صاف کروا دیتے ہیں (پٹے پال ملایاں نال رکھے وقت آیا ہے رگڑ مناونے دا [22])۔

شاہ حسین کی شراب نوشی کا ذکر عام ہے Majlis Shah Hussain, (Krishan, L. R. Punjabi Soofu Poets) Lahore (23)۔ "خزینہ الاصفیاء کے حوالے سے "اولیائے لاہور" کے مصنف نے لکھا ہے کہ جب بادشاہ اکبر کے ساتھ شاہ حسین کی ملاقات ہوئی تو ایک ہاتھ میں جام تھا اور دوسرے میں شراب کی صراحی تھی [24]۔ شاہ حسین کے ہمبستر ہونے کے متعلق بھی ذکر ہوا ہے مگر فرق یہ ہے کہ یہ جوگ کی روایت کے مطابق عورت کے ساتھ نہیں تھا۔ اسی طرح شفقت نور مرزانے حقیقت الفقراء کے پیر محمد کے حوالے سے لکھا ہے "اس دن حسین نے دوستوں کی دعوت کی ہوئی تھی اور خاص طور پر بیٹھے نان تیار کیے گئے تھے۔ حسین کی مجلس میں رقص

دوسرے بھی جاری تھا اور 'کام و دھن' بھی آزمایا جا رہا تھا، شراب بھی چل رہی تھی اور  
سرستی بھی"۔ [25]

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک صدی یا اس سے قبل ان کے مزار پر شراب کی بوتل  
نذرانے کے طور پر پیش کی جاتی تھی۔ یہ بھی مانا جاتا ہے کہ ان کے مزار سے ملحقہ احاطے  
میں مرد و خواتین کے ایک دوسرے کے قریب ہونے پر کوئی روک ٹوک نہیں تھی۔ نور  
احمد چشتی 'یادگار چشتی' میں رقم طراز ہیں "ساری رات رقص، راگ رنگ ہوتے رہتے  
ہیں اور بہت زیادہ شراب کباب کھائے پیئے جاتے ہیں۔۔۔ کوئی کچھ پکا کے کھاتا پیتا ہے،  
کوئی شراب کباب کھاتا پیتا ہے، چند ایک قوالوں کو بلا کے راگ سنتے ہیں۔ کئی بے شرم  
کینے لوگ اپنی محبوباؤں کنچنیوں (طوائفوں) کے ساتھ بیٹھے نظر آتے ہیں" [26]۔ نور احمد  
چشتی صاحب مولوی ہوتے ہوئے ان اعمال کے بہت خلاف ہیں جیسے وہ طوائفوں کے پیشے  
کی شدید مذمت کرتے ہیں مگر یہ کہہ کر تاریخی سچ لکھنے میں بھی بخیل نہیں ہیں کہ انہوں  
نے کسی طوائف کو نکاح کرنے کے بعد زنا کرتے ہوئے نہ دیکھا اور نہ سنا۔

### آریاؤں کے نظریات کا ارتقاء:

پنجاب کے قدیم زمانوں سے چلے آ رہے مادہ پرست نظریات کو مسترد کرنے  
والے رگ وید میں سے دیوتاؤں کی مثال سے مذہبی خیال پرستی اور ایک پیدا کرنے والے  
بھگوان یا خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ ایسے گروہ خصوصاً  
اپنشدوں [27] میں سے کائنات کے خیالی تصورات کو ڈھونڈتے ہیں۔ مگر چٹوپاڈیا

( Lokayat: A Study in Ancient Indian Materialism, )

Peoples Publishing House, Debiprasad Chattopadhyaya:

1959) جیسے مادہ پرست کہتے ہیں کہ یہاں خیال پرستی پیداواری طریقوں میں تبدیلی اور  
طبقاتی نظام کے بننے کی وجہ سے آئی۔ ان کے خیال کے مطابق پہلے وقتوں میں لکھے گئے  
رگ وید سوکتوں میں مادی سوچ کا بہت بنیادی ڈھانچہ ملتا ہے [28] اس نکتہ نظر کے حامل

وانشوروں کا خیال ہے کہ رگ وید بھی مادی دنیا کو سمجھنے اور اسے تبدیل کرنے کے متعلق ہی ہے اور نظریے کی توسیع کی پہلی منزل پر آریاؤں کے دیوتا بھی انسانوں کی طرح مادہ پرست حقیقت کے عکاس تھے اور ان کا مذہب بھی مادی اشیاء لینے کی کوشش تھی۔

رگ وید میں سب سے زیادہ مانا جانے والا دیوتا اندر شروع میں کچھ قبائل کا مقامی ہیروتھا [29] اور بعد میں اسے دیوتا بنا دیا گیا۔ اندر کو دوستوں کا دوست کہا گیا جو بہشت سے آ کے 'ہماری' دوستوں کی طرح مدد کرتا ہے اور اعتماد والے دوستوں کے ساتھ آ کے ہماری بات سنتا ہے اس کے دوست بھی قابلِ تعریف ہیں [30] (39) (i.63 4; 1, ) اندر (100, 4)۔ اندر کے دوستوں نے اس کے لیے شراب بھری [31] (iii, 39, 5)۔ اندر کو یاد کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ "اے اندر! تو ہمیں گھوڑے، گائیں، بچو اور دولت دینے والا ہے اور گزرے وقت میں ہماری خواہشات کو پورا کرنے والا ہے۔ تو ہمارا دوست ہے اور ہم دوستوں کے ساتھ باتیں کرتا ہے" [32] (i.53.2) اسی طرح اگنی دیوتا بھی سبھی کا دوست سمجھا جاتا ہے اور بہت لائقِ تعریف مانا جاتا ہے۔ رگ وید میں کہا گیا ہے، "اواگنی، ہمارے پاس دوستوں اور والدین کی طرح آتا اور ہماری خواہشات کو پورا کرتا ہے۔ انسان انسانوں پر بہت زیادہ ظلم کرتے ہیں اور تو ہمارے دشمنوں کو کھاپی جاتا ہے" [33]۔ سبھی خداؤں کو دوستوں کی طرح مخاطب کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ان کے ساتھ بزرگوں کی پرانے زمانے سے دوستی ہے۔ گزرے وقتوں میں دارونا بھی ایک بڑا خدا تھا اور اسی لیے گزرے زمانے کے تعلق کو یاد کرواتے ہوئے کہا گیا ہے کہ "ہماری تمہاری دوستی کو کیا ہو گیا ہے جو پرانے زمانوں میں فکر سے بالا تھی۔ کیا ہم دوبارہ اس [دوستی کو] بنا سکتے ہیں اور تیرے ہزار دروازوں والے گھر میں داخل ہو سکتے ہیں۔۔۔ تو خوراک کا ذخیرہ ہے" [34] (vii 88.5) رگ وید کے پہلے دور کے شاعروں کی خداؤں اور خصوصاً دیوتا دارونا کے ساتھ گہری دوستی تھی، انہیں انسانوں کی طرح قبیلے کا ساتھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ ایک سوکت ہے "اے اگنی، اے اسورا، ہماری اس رسم (یجنا) میں گائیں، بھیڑیں، گھوڑے اور اولادیں بھری ہوئی ہیں۔ ہماری خواہش ہے کہ تو ہمارے اجتماع میں انسانوں کی طرح ہمیشہ بغیر غصے

کے ہو، تو بڑی دولت اور پانی والا ہے [35] (iv, 2, 5)۔ اگر رگ وید کے شعروں میں خداؤں کی خوبیوں کو شمار کیا جائے تو ان میں سے کبھی مادی ضروریات کے متعلق ہیں۔ اسی قسم کی 3000 سوکتیں ہیں جو کہ کل رگ وید کا ایک تہائی حصہ ہیں [36] (p549)۔ تو اگر ساری حمدوں میں اسی جہان کی مادی یا دنیا داری کی ضروریات کی ہی بات کی گئی ہے تو پھر ان خداؤں کو اگلے جہان کے ساتھ منسلک کرنے کی کوئی جگہ نہیں۔

اس بات کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ ابتداء میں مادی ضروریات کی طلب ہی بنیادی بات تھی، یہ دیکھنا ہو گا کہ اس وقت ان مادی اشیاء کی تقسیم کا کیا نظام تھا۔ یہ مسئلہ حقیقت ہے کہ دنیا کے تمام سماجوں میں جب انسان جنگل سے خوراک جمع کرتا تھا یا پھر شکار کر کے پیٹ بھرتا تھا تو اس وقت سب کچھ مشترک ہوتا تھا اور انسان کے ذہن میں ابھی ذاتی ملکیت کا خیال پیدا نہیں ہوا تھا۔ جب انسان نے مویشی پالنا اور کھیتی باڑی کرنا شروع کر دیا تب فرق آنا شروع ہوا مگر ابھی بھی بنیادی خوراک کی ہی تقسیم تھی اس لیے قبائل میں اشتراک، زرعی نظام کی آمد تک بھی رہا [37]۔ رگ وید کے لوگ مویشی پالنے کی منزل پر پہنچ آئے تھے لہذا انہیں شکار وغیرہ کی منزل پر تقسیم کے مشترک نظام سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ مگر یہ محسوس ہوتا ہے کہ رگ وید کے اولین شعراء میں پرانی مشترک ملکیت کی یاد ابھی تک موجود تھی۔

رگ وید میں مادی دولت کے لیے 'واری' یا 'واریا' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ واریا کا ماخذ 'ورم' ہے جس مطلب ہے بانٹنا [38]۔ یوں لگتا ہے کہ پنجابی کا لفظ 'واری جانا' اسی سے نکلا ہو گا جس کا مطلب ہے اپنا حصہ دوسرے کو دے دینا۔ رگ وید میں بیشتر مقامات پر یہ لفظ دولت کے لیے ہی استعمال کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ تقسیم کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ رگ وید میں بھاگ کا مطلب بھی دولت یا دولت کو حصوں میں بانٹنا ہے۔ اس لیے بھاگ، بخت (قسمت) کا مطلب بھی دولت کی تقسیم کرنے والا ہے [39]۔ دیوی سادتری آکر بھاگ (حصے) بانٹی ہے۔ بھاگا کو پھر خدا مان لیا گیا اور شاید بھگوان کا لفظ بھی یہیں سے نکلا ہے۔ مشترک سماج میں پہلے حصے خدا بانٹتے تھے اور پھر جب طبقات پیدا ہو

گئے تو رگ وید میں کئی صدیوں بعد لکھے گئے سوکتوں کے مطابق یہ حصہ انسان بانٹنے لگے،  
بلکہ وہ خداؤں کو بھی حصہ دینے لگے:

"اے اگنی! خوراک میں خود کفیل میزبان، تیری ہدایت کے مطابق خوراک  
بانٹیں، ہم خوراک میں اضافہ کریں، ہم جنگوں میں خوراک بڑھائیں اور اس کا حصہ  
خداؤں کو بھی دیں" (i. 73,5)<sup>[40]</sup>

قبیلے میں دولت تقسیم کرنے والی جگہ کو 'ودا تھا' کہا گیا اور یہ لفظ سامتی کا متبادل  
ہے جس کا مطلب ہے اجتماع۔ رگ وید میں اجتماع کے لیے سب سے زیادہ ودا تھا کا لفظ  
استعمال کیا گیا ہے اور یہیں سے لفظ ودیا (علم، عقل، سمجھ) نکلا ہے۔ مطلب ودیا کا مطلب  
بھی مشترکہ سوچ تھا۔ اجتماع کے لیے ایک دوسرا لفظ 'سبھا' ہے۔ سبھا (سب ہے) حصے یا  
لاٹ (لاٹری والا) نکالنے کے لیے بھی مستعمل تھا۔ لاٹ نکالنے کو 'اکسا' (حصہ؟) کا لفظ دیا  
گیا ہے۔ اکسا کا مطلب جوئے میں پانسہ پھینکنے کے معنوں میں زیادہ استعمال ہوا ہے۔  
آریادوں میں جوئے کی لت بہت زیادہ تھی اور بعد کے زمانے کے رگ وید سوکتوں میں  
جوار یوں کے پچھتاوے بھی بتائے گئے ہیں کہ کیسے وہ بیوی سمیت سب کچھ ہار گئے۔ مگر اکسا  
کا بنیادی مطلب انصاف سے حصے بانٹنا تھا۔ باڈن پاول نے نئے زمانے کے پشاور کے  
متعلق بات کرتے ہوئے بتایا ہے:

"علاقوں کو لاٹیں نکال کے لیا گیا۔ اگر تقسیم کی جانے والی زمین کا معیار مختلف  
تھا، تو قبیلے کے منتظم زمین کو داؤ پیچ،۔۔۔ یا کسی اور انداز سے لاٹوں میں تقسیم کر دیتے تھے  
اور حصہ دار مرضی کی لاٹ لے لیتے تھے" (41)۔ اس ساری بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی  
کہ اجتماع میں تقسیم انصاف سے ہوتی تھی۔

رگ وید کے ابتدائی زمانوں میں سبھا میں تمام قبائل کے نمائندے مل کر فیصلہ  
کرتے تھے۔ کچھ دانشوروں کا خیال ہے کہ سبھا کے ساتھ 'ساہا' کے لفظ کے استعمال کا  
مطلب ہے کہ فیصلے برہمنوں اور کشتریوں کے بڑے لوگ ہی کرتے تھے مگر یہ بات  
ثابت نہیں ہوتی (42)۔ سبھا کے ساتھ 'سبھا ساہا' جیسے الفاظ کا مطلب بڑے لوگوں کی مجلس

نہیں بلکہ اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ سجا میں صرف اپنے قبیلے کے ہی لوگ شامل ہو سکتے ہیں اور غیر نہیں۔ لگتا ہے کہ غیر سے مراد ہڑپہ کے باسی تھے جنہیں آریاؤں نے غلام بنالیا تھا۔ عورتیں بھی سجا میں حصہ نہیں لے سکتی تھیں۔

سجا کے دو مرکزی حصے تھے: ایک 'مافظین ایمان' (Keepers of the Faith) اور دوسرا قبلے کی کونسل جس کا بنیادی فرض محکمہ جنگ کو چلانا تھا۔ محافظین ایمان قبیلے کے میلوں کا انتظام بھی کرتے تھے اور قبائلی جنگوں کی کونسل لڑائیاں لڑنے کے لیے بنائی گئی تھی [43]۔ بعد کے ذات پات کے نظام میں محافظین ایمان اونچی ذات کے برہمن ہو گئے اور جنگی کونسل والے کھستری بن گئے۔ رگ وید کے آخری حصوں میں سامتی کا مطلب جنگ لیا گیا ہے، مگر اس آخری دور میں نظر آتا ہے کہ کیسے قبائل میں جمہوریت کا خاتمہ ہوا اور کیسے راجے خاندانی بننے لگے۔ اس کے ساتھ ساتھ ذاتی مفاد اور سیاسی طاقت کے لیے مار دھاڑ شروع ہو گئی۔

پورے قبائلی نظام کی تبدیلی کے متعلق ہر پر ساد شاستری نے اپنی بنگالی تصنیف 'بدھ دھرم' میں یوں لکھا ہے:

"لوگ پہلے پیار سے جیتے تھے اور جنت میں رہتے تھے۔ محبت سے کھانا اور جنت کی طرح رہنا ان کی زندگی تھی۔ وہ جو کچھ بھی کرتے تھے وہ مذہب تھا۔ پھر ان کے درمیان رنگ کا فرق آگیا جو کہ کچھ کا اچھا تھا اور کچھ کا برا۔ اس کی وجہ سے غرور پیدا ہوا اور مذہب ختم ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی ان میں سے پیار ختم ہو گیا۔ اس وقت ذخیرہ کرنے کا کوئی خیال نہیں تھا۔ پھر ان میں خوراک ذخیرہ کرنے کی خواہش پیدا ہوئی اور بڑھتی گئی۔ اس کے ساتھ ہی جنسوں (عورت مرد) کے فرق کا بھی شعور آگیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ جوڑے بننا شروع ہوئے اور گھریلو کام عورت کے ذمے لگ گیا۔ ذخیرہ کرنے کے لالچ میں اضافہ ہوتا گیا۔ انہوں نے کھیتی باڑی

شروع کر دی جس میں مشترکہ ملکیت ختم ہو گئی۔ زمین ذاتی کاشت  
کاری کے لیے دی جانے لگی" [44]

یوں محسوس ہوتا ہے کہ بہت ہی شروع میں باہر سے آئے آریا قبائل کے اپنے  
اندر اور سبھا کے ذریعے جمہوری فیصلے ہوتے تھے اور جنگی کونسل لوٹ مار کا سامان سارے  
قبیلے میں تقسیم کر دیتی تھی۔ مگر لگتا ہے کہ شروع میں جنگی کونسلوں کا بنیادی کام ہڑپہ کے  
قبائل کے ساتھ جنگیں لڑنا، انہیں غلام بنانا اور ان کی خواتین پر قبضہ جمانا تھا۔ پھر آہستہ  
آہستہ آریاؤں کے قبائل کی باہمی لڑائیاں شروع کیں اور جنگی کونسل والوں نے دولت  
اپنے پاس رکھنا شروع کر دی، ذاتی ملکیت کے تصور میں اضافہ ہوتا گیا اور راجے خاندانی بن  
گئے۔ قبیلے کے مشترکہ نظام کا ٹوٹنا رگ وید کے بیشتر شعراء کے لیے بہت دردناک تھا اور  
انہوں نے اس پر بہت گریہ وزاری کی۔

جب قبائلی نظام میں کھیتی باڑی آئی تھی تب عبادات جادو ٹونے کے منتر ہی تھے  
جنہیں قبیلے کے اپنے ہی لوگ کرتے تھے۔ یہ منتر پڑھنے والے جادو گروں کی طرح تھے۔  
قریبائیاں کرنے کے وقت منستروں کا پڑھا جانا 'تج' کرنا کہلاتا تھا۔ جب قبائل میں جمہوریت  
کی جگہ پیشہ ور مذہبی تنظیموں، براہمنوں، اور جنگجوؤں، کھشتریوں کا قبضہ ہو گیا تو پھر تج  
کرنا بھی نچلے طبقے کے لوگوں کا پیشہ بن گیا۔ ملکیت رکھنے والے طبقات خود کو 'بھمان'  
کہلوانے لگ گئے [45]۔ اسی طرح اونچے طبقے کے لوگوں نے منستروں کو بھی اپنی ترقی کے  
لیے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ یہ تج کرنے والے مذہبی رسومات کے رہبر براہمنوں سے  
الگ اور بہت غلی سطح کے تھے۔

رگ وید کے آخری زمانے تک آتے آتے جو اندھیر مگھری شروع ہوئی تھی اس  
سے نئے خیالات میں جمود آ گیا اور نئی حمدیں لکھنے والے شاعر ختم ہو گئے۔ اس کی جگہ رگ  
وید کی پہلی تحریر کردہ حمدوں کو بنا سمجھے یاد کرنے اور لوگوں کے سامنے پیش کرنے والا  
طبقہ وجود میں آ گیا۔ اس طبقے نے قبائلی اشتراک والے دور کی پیداوار کے لیے کی جانے والی  
عبادات کو لمبی چوڑی مذہبی رسومات کی شکل دینا شروع کر دیا۔ ویدوں کو پڑھنا اور انہیں



خاص رسومات کے ساتھ منسلک کرنا ایک پیشہ بن گیا جو کہ برہمن واد کی ترویج کی صورت میں ظاہر ہوا [46]۔ ابتداء میں نئے پیشہ ور مذہبی طبقے اور جنگیں لڑ کر لوٹ مار کرنے والے طبقات کے درمیان بھی ایک دوسرے کو زیر کرنے کی خلیج حائل رہی مگر آخر کار مذہب کے محافظ جیت گئے اور جنگجو طبقات ان کے مستروں کے محتاج ہو گئے [47]۔ جنگجو کشتریوں کو لوگوں میں امن قائم رکھنے کے لیے مذہب کے محافظ برہمنوں کی ضرورت تھی۔

نئے امہرتے ہوئے برہمن واد نے اپنے نظریات میں دو طرفہ استعمال شروع کر دیا۔ اک طرف تو وہ ایک خیالی بھگوان کے وجود کی پوجا کا تصور لے آئے۔ یہ بھگوان انسانوں سے الگ اور بیٹھ کر اپنی مرضی سے کائنات کی ہر چیز کو پیدا کرتا اور چلاتا ہے اور انسان کا اس میں کوئی بس نہیں چلتا۔ اس لیے یہ اس کے ہاتھ میں ہے کہ وہ کسی کو برہمنوں کی اونچی ذات میں پیدا کر دے یا شودروں میں۔ اس طرح یہ موجودہ فلسفہ پیدائش بن گیا۔ اس پر ایمان اور یقین کروا کے ہی پچلی ذاتوں کو طاقت کے استعمال کے بغیر بغاوت سے روکا جاسکتا تھا۔

دوسری جانب برہمن وادیوں نے جادو ٹونے اور نجوم وغیرہ کی طاقت کو بھی بڑھا چڑھا کر بیان کیا تاکہ وہ پچلی ذاتوں کے ساتھ ساتھ کشتریوں پر بھی غالب آسکیں اور اپنا محتاج بنالیں۔ ظاہری طور پر یہ تنز وادیوں کا ہی انداز لگتا ہے مگر یہ بہت مختلف ہے۔ اس میں انسان خود کائنات کا مرکز نہیں ہے جو اپنی باطنی طاقتوں سے مادی دنیا کو بدل سکتا ہے بلکہ اس میں کچھ خاص افراد بھگوان سے تبدیلیاں کروا سکتے ہیں۔ عملی سطح پر تو برہمن بھگوان اور انسان کے درمیان وسیلہ ہیں اور ان دلالوں کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ دلال بھگوان کی عطا سے مستقبل کی خبریں بھی دے سکتے ہیں اور یہ بھی کہ کون سا کام کس گھڑی انجام پاسکتا ہے۔ اس طرح دلالوں نے انسان کی زندگی کے ہر فیصلے پر قبضہ جمالیا۔ دلالوں نے بتدریج خود پر ایمان پختہ کروا لیا اور ان کی سماجی مہار اپنے ہاتھ میں لے لی۔ یہی کام مسلمانوں میں قاضیوں، ملاؤں اور خصوصاً پیروں نے کیا۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ کھیتی باڑی سے کس طرح بے اعتباری اور جادو ٹونوں کا نظام پیدا اور وسیع ہوا۔ یہ بے اعتباری پورے زرعی سماج میں ہر سطح اور ہر طبقے میں پھیلی۔ یہ بے اعتباری حکمران طبقے کے کھشتریوں میں بھی اتنی ہی تھی بلکہ زیادہ تھی کیونکہ ان کے پاس ایسا بہت کچھ تھا جو لٹ سکتا یا گم ہو سکتا تھا۔ اس لیے انہوں نے دلالوں کا زیادہ سہارا لیا اور زیادہ تر کام ان سے پوچھ کر کرنے شروع کر دیے۔ گزرتے وقتوں کی سب بڑی داستانوں میں راجوں اور حکمرانوں نے نجومیوں اور پنڈتوں کے بتائے راستے پر عمل کیا۔ مثال کے طور پر راجہ سلوان نے اپنے بیٹے پورن کو 12 برس قید تنہائی میں رکھا، کسی کو اس کے والد نے دریا برد کر دیا اور راجہ پانڈو کو بددعا سے بچے پیدا کرنے کے قابل نہ چھوڑا۔ کتابوں میں تو یہ بھی کہا گیا ہے کہ راجہ داہر نے اپنی بہن کے ساتھ شادی اس لیے کی تھی کہ پنڈتوں اور نجومیوں نے اسے بتایا تھا کہ ہندوستان پر حکومت اس کی ہوگی جو اس کی بہن کے ساتھ شادی کرے گا۔

راجوں نے اپنی جنگیں بھی ان سے پوچھ کر لڑنی شروع کر دیں اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقتدار کا لین دین بھی برہمنوں کے ہاتھ میں آ گیا۔ حکمران طبقے پر مذہبی دلالوں کا معلولاتا زیادہ تھا کہ بابا گورو نانک کی 'بابر بانی' میں بتائے ہوئے منظر نامے کے مطابق ابراہیم لودھی کو یقین تھا کہ مسلمان پیر اور ہندو پر وہت اپنی روحانی طاقتوں کے ساتھ باہر کو جنگ میں شکست دے دیں گے۔ اگر پندرہویں صدی کا مسلمان حکمران ٹولہ مذہبی مستروں کے ساتھ جنگ جیتنے کے متعلق سوچ سکتا ہے تو اس سے دو ہزار سال قبل کی سوچ کا اندازہ آپ خود لگا سکتے ہیں۔ ویسے تو انسانی زندگی میں بے اعتباری کا سبھی مذہب فائدہ اٹھاتے ہیں مگر برہمنوں نے اسے انتہا تک پہنچا دیا۔ عبادتوں اور قربانیوں کی رسومات اتنی پیچیدہ بنا دیں کہ ان کے علاوہ کوئی اور کر ہی نہ سکے۔ اور ان پیچیدہ مذہبی رسومات کے بغیر کوئی بھی کام نہ ہونے کا یقین دلادیا۔ ان رسومات کی ادائیگی کی قیمت میں بھی اضافہ ہوتا گیا اور آخر کار صرف امیر اور دیگر حکمران طبقے کے لوگ ہی اسے برداشت کر سکتے تھے۔ لہذا مذہب کے ذریعے دولت اور حکومت لینے کی خدمت بھی طبقہ امراء تک محدود ہو گئی۔ اس

سے یہ یقین مزید پختہ ہو گیا کہ غریب لوگ اور ان کی ذاتیں بھگوان کو راضی کر ہی نہیں سکتیں اور ان کے ساتھ جو کچھ ہو رہا ہے وہ ٹھیک ہے۔ غریب اور خصوصاً غلام بنائے گئے ہڑپہ کے باسی تو برہمنوں کے مذہب کو جاننے کا بھی حق بھی نہیں رکھتے تھے اس لیے وہ پرانے تنزاد کے ساتھ منسلک نظریات کے ساتھ ہی وقت گزارتے رہے [48]۔

ایک خیال یہ بھی ہے کہ کھشتری راجہ برہمنوں کے اس لیے بھی محتاج ہوئے کیونکہ وہی تعلیم یافتہ لوگ تھے۔ جب قبائلی نظام کی جگہ بادشاہتیں یا ریاستیں بننے لگیں تو کھشتریوں کو سرکاری انتظام و انصرام چلانے کے لیے بھی برہمنوں کی ضرورت پڑ گئی۔ مطلب وہ نوکر شاہی (بیوروکریسی) میں زیادہ لائق تھے اور یہی وجہ ہے کہ انگریز کے آنے بعد بھی برہمن بڑے بڑے عہدوں پر راجہاں تھے۔ بلکہ 1947 کے بعد بھی ہندوستان میں کانگریس اور کمیونسٹ پارٹی سمیت ہر سیاسی تنظیم پر برہمن ہی غالب تھے۔

پنجاب میں برہمن واد کا بہت عرصے تک قبضہ نہ ہوا تو عبادات کا کام ٹہلی ذات کے میراثی کرنے لگے۔ پنجاب میں میراثی آج بھی ملکیت والے طبقات کو بھجماں یا بھجماں کہتے ہیں۔ ان میں سے بیشتر کی شکلیں اور نقوش دراوڑوں والے ہیں اور اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ ہڑپہ کے باسیوں کی نسل کے لوگ ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ جب قبائل میں طبقات پیدا ہو گئے تو تہج کرنے کا کام ہڑپہ کے گانے والوں کے حصے میں آ گیا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ آریاؤں کی آمد سے قبل بھی حمدیں گانے والے ہوں اور جب طبقاتی تقسیم ہوئی تو پھر یہ کام ان کے سپرد کر دیا گیا۔ ابتداء میں آریاؤں کی سبھا میں ان ہڑپہ کے باسیوں کا تہج کرنا مشکل لگتا ہے کیونکہ سبھا میں آریاؤں کے علاوہ کوئی آہی نہیں سکتا تھا۔ یہ قابل تحقیق بات ہے کہ ہڑپہ کے گانے والے باسیوں کو تہج کرنے کا کام کب اور کیسے سونپا گیا۔

پنجاب میں مذہبی انتظامات کا کام مسلمانوں میں بھی ٹہلی سطح کے لوگوں یعنی مولویوں سے کروایا جاتا رہا۔ پرانی تحریروں میں ملا سے جادو ٹونے کا کام بھی تعویذ لکھوا کے لیا جاتا تھا۔ خواجہ فرید کی شاعری میں بھی "ملاں کولوں تعویذ لکھاواں" کا ذکر آتا ہے۔ ملا کا ایک اور بڑا کام خطوط تحریر کرنا اور پڑھنا ہوتا تھا جس کا ذکر وارث شاہ نے ہیر میں کیا ہے۔

ہمارے زمانے تک مساجد کے اماموں اور مولویوں کو کئی (چلی سطح کے دستکار) تصور کیا جاتا تھا اور گندم کی فصل آنے پر انہیں بھی باقی کمیوں کی طرح گندم دی جاتی تھی۔ بیشتر مدارس میں بھی زیادہ تر غریب گھرانوں کے لڑکے تعلیم حاصل کرتے تھے۔

ایک دوست نے اپنے دادا کی کہانی سناتے ہوئے بتایا کہ وہ روزانہ جلدی نماز پڑھنے جاتے تھے (دیہاتوں میں بیشتر بزرگ ہی نمازیں پڑھتے تھے)۔ ایک روز مسجد کے مولوی نے انہیں کہا کہ وہ ضروری کام سے کہیں جا رہا ہے تو اذان دادا جی دے دیں۔ دادا جی مان گئے مگر جب مولوی واپس آیا تو دادا جی نے فوراً کہا "دیکھو بھئی آج کے بعد یہ کمیوں والا کام (اذان دینا) مجھ سے مت کروانا"۔ مگر یہاں یہ بات بھی بتاتے جائیں کہ جس طرح برہمن واد کے آنے سے 'سیج' کرنے والوں اور پرہستوں کے کام تقسیم ہو گئے اسی طرح ہی مسلمانوں کے دور میں ملا سے اوپر والے درجے پر قاضی آ گئے۔ قاضی برہمنوں کی طرح سب سے اونچی سطح پر کبھی نہ پہنچ پائے مگر ریاستی انتظام (عدالتی اور مانگزار کی کام) میں ان کا اختیار بڑھ گیا۔

پنجابی روایت میں دیکھیں کہ سولہویں صدی کے دمودر داس کی لکھی ہوئی ہیر کے دیہاتی سماج میں قاضی کا کوئی خاص کردار نہیں ہے مگر اٹھارہویں صدی کے وارث شاہ کی ہیر میں قاضی ہر بڑے فیصلے میں موجود ہوتا ہے۔ جو کام وارث شاہ قاضی سے کروانا ہے، دمودر داس ان میں سے بیشتر کام چلی سطح کے برہمنوں کے ذمے لگا دیتا ہے۔ دمودر داس میں قاضی ایک ہی بار قصے کے آخر میں آتا ہے اور وہ بھی راجہ کے فیصلے کی حمایت کرتا ہے [149]۔ مگر وارث شاہ کا قاضی راجہ کے کیے فیصلے کو رد کر کے الٹ دیتا ہے۔

اس روایت کی چھان بین اس لیے کی گئی ہے کہ دیکھا جائے کہ مذہب اور ریاست کے گٹھ جوڑ میں کیسے اضافہ ہوتا گیا اور اس سے یہ سمجھنے میں آسانی ہوگی کہ قدیم پنجاب میں کس طرح طبقاتی نظام کے بننے سے برہمن واد کا ارتقاء ہوا ہو گا۔ جس طرح پنجابی روایت میں قاضی دو سو سال میں راجوں کے کی سے اوپر جا کے ان کے مقابلے میں (بلکہ ان سے بھی طاقتور) آ جاتا ہے اسی طرح قدیم پنجاب میں آہستہ آہستہ برہمن سب

سے اونچی ذات کے مقام پر پہنچتا ہے۔ موجودہ زمانے میں برصغیر کے مذاہب کے  
 پروکاروں (سبھی مذاہب کے) کی طاقت میں 1970 کے بعد پیداواری طریقہ بدلنے پر  
 اور دیہاتیوں کے شہروں کی طرف جانے سے اضافہ ہوا ہے۔ ریاست اور سیات میں مذہب  
 شہری ثقافت کے ذریعے آیا ہے (150)۔

### نظریہ: تصادم اور تعمیر نو

اوپر ہم نے ہزپ کے باسیوں اور آریاؤں کی بنیاد کو لے کر دونوں میں الگ الگ  
 اور یکساں ارتقاء کی بات کی ہے۔ ہزپ کے باسیوں کے کھیتی باڑی اور آریاؤں کے مویشی  
 پالنے والے پس منظر کو تسلیم کر کے ان کے نظریات کی بات ہوئی۔ تقابلی طریقے  
 (Comparative Method) کو استعمال کرنے کے لیے ان کے الگ الگ بنیاد پر قائم  
 نظریات کی مخصوص شہادت کے لیے دانشوروں نے دنیا میں ان قبائل پر بھرپور تحقیق کی جو  
 ابھی تک کھیتی باڑی کے اولین زینوں یاں مویشی پالنے کی منازل پر تھے۔ اس میں امریکہ  
 اور افریقہ کے قبائل کو بھی جانچا گیا مگر پنجاب یا ہندوستان کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے  
 کھاسی اور نوڈا قبائل پر بھرپور تحقیق کی گئی۔

کھاسی قبیلہ ہندوستان کے میگھالیہ علاقے سے تعلق رکھتا ہے اور ان کی  
 اکثریت مشرقی آسام اور بنگلہ دیش میں مقیم ہے۔ ان کی زبان کا نام کھاسی ہے جو جنوبی  
 ایشیاء (Austo Asiatic) کی زبانوں کے خاندان میں تسلیم کی جاتی ہے۔ ان کی خاص  
 بات یہ ہے کہ یہ بیسویں صدی کے آخر تک کھیتی باڑی کی ابتدائی منزل پر تھے۔ یہ زراعت  
 کے لیے جانوروں کے ذریعے کھینچا جانے والا بل بھی نہیں استعمال کرتے تھے۔ ان کا پورا  
 نظام مادری ہے جس میں عورت ہی جائیداد کی وارث ہوتی ہے اور اسی سے نسل چلتی ہے۔  
 خاندانہ عورت کے گھر رہتا ہے اور نہ ہی وہاں سے کھاتا ہے۔ وہ رات گئے آتا ہے اور دوبارہ  
 اپنی ماں کے گھر چلا جاتا ہے۔ وہ اپنی آمدن بھی بیوی کی بجائے اپنی ماں کے خاندان کو دیتا  
 ہے۔ ان کی پوجا کی رہبری بھی عورتیں کرتی ہیں۔ سارے قبیلے کی بڑی پجارن بھی عورت

ہی ہوتی ہے [51]۔ اس کے برعکس مویشی پالنے والے سماج کی ابتدائی حالت پر تحقیق کے لیے نوڈا قبیلہ تلاش کیا گیا۔ یہ دراوڑی زبان بولتے ہیں اور تامل ناڈو کے نلگری ہل کے علاقے میں بستے ہیں۔ یہ مویشی چرانے کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں کرتے اور ضرورت کی اشیاء ہمسایہ قبائل سے لیتے ہیں۔ ان کا پورا نظام مردانہ غلبے والا ہے اور وہی جائیداد کا مالک ہوتا ہے اور اسی سے نسل چلتی ہے۔ ان میں کثیر شوہری (polyandry) نظام ہے اور خاندان کے کبھی بھائی ایک عورت کے ساتھ شادی کر لیتے ہیں [52]۔ یہ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار دیتے تھے۔ اب کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ رسومات ترک کر دی ہیں۔ مگر ان کی بیسویں صدی کے آخر تک کے طرز زندگی پر تحقیق کر لی گئی تھی۔

مذکورہ بالا دو شہادتوں کے ذریعے یہ ثابت ہے کہ زراعت میں عورت اور مویشی پالنے والے سماج میں مرد غالب ہوتے ہیں۔ اس پس منظر کو ذہن نشین رکھتے ہوئے کہ ہڑپہ کے باسیوں اور آریاؤں کے سماجوں میں نظریات کا ارتقاء کیسے کیسے ہوا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کے مادری نظام میں سے تنز واد، چار واک اور سنگھیا جیسے مادہ پرست فلسفے پیدا ہوئے۔ اسی طرح کے مادہ پرست فلسفے کو تنز واد، چار واک، جوگ اور بعد ازاں سنگھیا نظریات کے ذریعے پیش کیا گیا۔ ان مادہ پرست دانشوروں کے لیے لوک آسا (عوامی سوچ) کا لفظ بھی مستعمل ہے۔ ان میں سے چار واک یا لوک آسا (عوامی سوچ) کو ممتاز مانا جاتا ہے [53]۔

کہا جاتا ہے کہ لوک آسا جیسے مادہ پرست فلسفوں کی بنیاد بدھ مت اور جین مت سے پہلے رکھی جا چکی تھی۔ بلنگٹن کا کہنا ہے [54] کہ 600 قبل مسیح میں چار واک نام کے ایک عالم نے برہمپتی سوتر میں اس فلسفے کو تحریر کیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا موجد اجیتا کاسا کا مہلی تھا [55] یہ مانا جاتا ہے کہ اس فلسفے چار واک کا نام دوسری یا تیسری صدی میں مشہور ہوا۔ یہ فلسفہ روحانی خیالات کا تسخیر اڑاتا ہے اور انہیں مسترد کرتا ہے۔ اس کے مطابق انسان کا سارا علم اس کے حواس کے ذریعے جمع کردہ شہادتوں پر ہی مبنی ہوتا ہے [56]۔ یہ ساری دنیا کو چار عناصر، مٹی، پانی، آگ اور ہوا پر مشتمل مانتا ہے [57]۔ علاوہ

ازیں یہ خیال بھی ہے کہ اس کا نام 'چار واک' رکھا ہی اس لیے ہو گا کہ یہ چار عناصر کو دنیا کی بنیاد سمجھتا ہے۔ پنجابی میں چار کا مطلب ہے چار کا ہندسہ اور واک کا مطلب ہے کہنا یا مسئلہ بات۔ مگر علماء نے زبردستی چار کا مطلب 'چبانا' یا 'خوبصورت' لیا ہے۔

یہ مضحکہ خیز بات ہے کہ اس فلسفے نے جہاں جہنم لیا وہاں کی لغت کو چھوڑ کر کوسوں دور کی لغات کی تلاشی لی گئی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ 600 سال قبل مسیح میں پنجاب میں جدید تہذیب تھی اور یہیں نظریات کی جنگ تھی اور یہاں 'چار واک' کا سیدھا مطلب 'چار باتیں یا عناصر' پر مشتمل نظریہ تھا۔ اسی لیے اس نظریے میں حیات بعد الموت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ انسان اور اس کے جسم کو مادی ماننے کو بلھے شاہ مٹی کا کھیل کہتے ہیں:

مائی قدم کریدی یار  
مائی جوڑا، مائی گھوڑا، مائی دا اسوار  
مائی مائی نوں دوڑائے، مائی دا کھڑکار  
مائی مائی نوں مارن لگی، مائی دا ہتھیار  
جس مائی پر بہتی مائی، تس مائی ہنکار  
ہس کھیڈ مڑ مائی ہوئی، مائی پاؤں پساں [58]

اس فلسفے کے مطابق زندگی کا کھیل اسی دنیا میں ہی ہے اور انسان کا اپنے 'تن' کو ماننا ہی اصل مقصد ہونا چاہیے۔ اگر چار واک کے فلسفے کے پس منظر میں شاہ حسین یا پنجابی روایت کے دیگر شعراء کو پڑھا جائے تو بات واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ شاہ حسین کے کچھ مصرعے ملاحظہ فرمائیں:

نی مائے سانوں کھیڈن دے، میراوت کھیڈن کون آسی  
وت نہ آسی اہل جوانی، ہس کھیڈ لے نال دل جانی

منہ تے پوسی آ خاک داد حوڑا

وت نہ آونا بھولڑی ماؤ

ایہو واری تے ایہو داؤ، بھلا کریں تاں بچھ لے ناؤں  
ہسن کھیڈن بھائے اساڈے، دتا جی رب آپ اسانوں  
اک روندے روندے گئے، اک ہس رس لے گئے گوئے میدانوں

جسمے جسم کھیڈ لے منجھ دیڑے، چیدیاں نوں ہر نیڑے

[59]

پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ کیسے آریاؤں کا قبائلی نظام ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوا اور اس میں طبقات پیدا ہو گئے۔ مگر مصنفین نے اس پہلو پر زیادہ بات نہیں کی کہ آریاؤں کا اشتراکی نظام کیوں اور کیسے ٹوٹا اور اس کی جگہ کس قسم کا سماج پیدا ہوا۔ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آریاؤں کے پرانے نظام میں کھیتی باڑی اور ہڑپہ کی خواتین کے ذریعے تبدیلی آئی۔ یہ فرض کر لینا درست نہیں ہے کہ نظام وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ خود بخود تبدیل ہو جاتا ہے۔ اگر بنیادی پیداواری طریقے میں تبدیلی نہ آئے تو ایک نظام کئی صدیوں تک بھی چل سکتا ہے۔ ہمارا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ پنجاب میں موریاؤں کے وقت کا نظام ستر کے عشرے تک قائم تھا جس کو مشینی پیداوار نے ختم کیا۔ لہذا اگر آریا 1300 قبل مسیح میں مویشی پالتے تھے تو وہ آج تک بھی مویشی پالنے والے رہ سکتے تھے جیسے ٹوڈا قبیلہ تھا۔ مگر ہوا یہ کہ وہ سات سو برسوں میں بتدریج کھیتی باڑی کی طرف آگئے اور اس کے ساتھ ہی اس کی ساخت ٹوٹ گئی۔ چوتھی صدی قبل مسیح کے پانینی کی تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ آریاؤں میں کھیتی باڑی شروع ہو چکی تھی اور دیگر تجارتی اشیاء بھی بننا شروع ہو گئی تھیں۔

ایک بات جس پر شاید بہت توجہ دی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آریاؤں کے پنجاب میں بننے والے خاندان کی ترکیب بھی بے ترتیب تھی۔ انہوں نے اپنے گھر حملوں کے ذریعے



عورتوں کو اٹھا کر آباد کیے تھے اس لیے ان کا مردانہ غلبے والا نظام دوسرے رعب داب کا حامل تھا۔ ایک تو وہ مویشی پالنے والے مردانہ غلبے کے نظام سے تھے دوسرا گھر میں بسائی جانے والی خواتین مفتوحہ دوسرے رنگ کے لوگوں میں سے تھیں۔ لہذا خاندان کے اندر ہی چپقلش اور تصادم ہونا لازم ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ عورتوں کی قلت کے سبب آریا کثیر شوہری (Polyandry) نظام بھی پنجاب میں لے آئے۔ مہا بھارت کے دور تک آتے آتے آریاؤں کے نظام میں کافی آزادی نظر آتی ہے۔

ہمیں آریاؤں کے پہلے ادوار میں خاندان کی ترکیب صاف نظر نہیں آتی۔ مگر محسوس یوں ہوتا ہے کہ زراعت میں آنے سے ان کی مویشی پالنے والی سوچ میں تبدیلی آئی ہوگی اور ان میں بھی جادو ٹونے کے استعمال میں اضافہ ہوا ہوگا۔ بعد میں لکھا جانے والا اتمر وید ہے ہی جادو ٹونوں کے متعلق۔ اس کے ساتھ ہڑپہ کی خواتین کے آزادی کے مطالبے ان کی نسلاً کھیتی باڑی کی معلومات کی وجہ سے بھی فرق پڑا ہوگا۔ ویسے تو شروع میں ان کے اپنے نظریات بھی مادی اشیاء مانگنے تک تھے مگر کھیتی باڑی سے اس میں مزید فرق آیا ہوگا۔ لہذا جب ہم مہا بھارت کے زمانے سے پہنچتے ہیں تو لگتا ہے کہ ایک طرف تو سیاسی سطح پر خاندانی نظام آگیا تھا اور دوسرا خواتین کا مقام کم تو نہیں ہوا تھا مگر جاتا ہوا محسوس ہوتا تھا۔ ہٹا بھیشم، اور راجہ پانڈو کے بیانات سے بھی واضح ہوتا ہے کہ ان کے زمانے سے بھی پہلے عورت کو مکمل آزادی تھی اور وہ جائیداد میں حصہ دار بھی مانی جاتی تھی۔ پھر جیسے پانڈو، کورو اور مزید بڑے بڑے رشی پیدا ہوتے ہیں اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ آریاؤں میں ایک ماں باپ کا امتیازی (Exclusive) رشتہ نہیں تھا۔ خونی رشتوں کے مابین جنسی فعل (Incest) بھی ابھی تک موجود تھا۔

معاشی اور سماجی سطح کے متعلق ہمیں پانینی سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کے مطابق سماج رنگ کی بنیاد پر تقسیم تھا۔ ہڑپہ کے مفتوحہ لوگ بستیوں سے باہر رکھے جاتے تھے اور ان کی محنت کو بہت سستے انداز میں استعمال کیا جاتا تھا۔ محسوس ہوتا ہے کہ کھیتی باڑی کی جسمانی مشقت اور ضرورت کی دیگر تمام اشیاء یہ دستکاری بناتے تھے۔ موجودہ

پنجابی میں ہر مل چلانے والے کو 'ہالی' کہا جاتا ہے مگر سنّتالی لغت میں ہالی کا مطلب محنتی یا مل چلانے والا مزدور ہے۔ پانینی خود بھی بتاتا ہے کہ مزدوروں سے کھانے کے بدلے کھیتی باڑی کروائی جاتی تھی۔ کھانے کی دی جانے والی اقسام کی مدد سے کھیت مزدوروں کی پہچان ہوتی تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں کلاسیکی معنوں میں تو جاگیرداری بہت بعد میں آئی مگر رنگ کی سطح پر ہونے والی زمینداری پانینی کے دور تک آچکی تھی۔ اس کا فائدہ آریاؤں کا ایک طبقہ ہی اٹھا رہا ہو گا کیونکہ ان کے اندر بھی مشترکہ قبائلی نظام ٹوٹ کر طبقات پیدا ہو چکے تھے۔ اس نئے طبقاتی نظام کے خلاف بڑا افسوس تھا اور پرانے اشتراک کی بہت فرقت تھی۔

اسی لیے جب قدیم سماج میں طبقاتی نظام پختہ ہو گیا تو لوگوں، خصوصاً شاعروں، میں پرانے مشترکہ نظام کی فرقت (Nostalgia) یا ہجر و فراق بھی بڑھتا گیا۔ رگ وید کے آخری زمانے کے شعراء میں یہ فراق اور بھی زیادہ پایا جاتا ہے۔ بھگتوں، جوگیوں، صوفیوں کے بیشتر نظریات اس فراق کا اظہار ہیں اور موجودہ شاعر شوکار بٹالوی اور نجم حسین سید کا بھی۔ شروع میں دیئے گئے سلطان باہو کے بیت کے آخر مصرعے میں "لہجی دست کھڑائی" کا یہی مطلب ہے۔ اشتراک کی اسی خواہش کو مہاتما گوتم بدھ نے اپنے نظریے کی بنیاد بنایا۔ مگر ہم بدھ مت سے قبل جین مت کے متعلق کچھ باتیں کر لیں۔ اس کے پنجاب میں سیاسی سطح پر رکھے جانے کا اس سے پتہ چلتا ہے کہ چندر گپت موریہ اور اس کا سیاسی استاد چانکیہ جین مت کے ہی پیروکار تھے۔

جب قبائل کا مشترکہ اور جمہوری نظام زمیں بوس ہو گیا، رگ وید کے خداؤں نے طبقاتی نظام کے ذریعے شکل تبدیل کر لی اور پنجاب میں نظریہ ایک نئے موڑ پر آکھڑا ہوا۔ اس نظریے کا ایک فریق برہمن واد کے نظریے کی تعمیر میں لگ گیا اور اس کا بنیادی مقصد انسانوں سے اوپر دنیا کو چلانے والی ایک ہستی کو ثابت کرنا تھا۔ انسانوں سے آزاد، اوپر بیٹھ کر دنیا چلانے والی ہستی کی موجودگی کو ثابت کرنا اس لیے ضروری تھا کہ 'پیدائش' کے فلسفے کو منوایا جائے۔ اس بات کو ربی بنا دیا جائے اور ثابت کر دیا جائے کہ

ذات پات کا نظام انسان کی قدرت سے باہر ہے کہ اوپر والی ہستی ہی فیصلہ کرتی ہے کہ کون برہمن پیدا ہوگا اور کون شودر۔ انسانوں کو اوپر بیٹھی ہستی کے کیے ہوئے فیصلے بغیر حیل و حجت ماننے چاہئیں اور شودروں کو اپنی حالت کے متعلق کسی انسان کو ذمہ دار نہیں سمجھنا چاہیئے اور چپ چاپ بڑی ذاتوں کی خدمت کرتے رہنا چاہیئے۔

برہمن وادیوں کے برعکس دوسرا فریق ہڑپہ کے باسیوں کی روایتی مادہ پرست سوچ کو نئی شکل دے کر پیش کرنے والوں کا تھا۔ اس نئی سوچ کا ایک چھوٹا سا اظہار جین مت میں ہوا کیونکہ یہ نظریہ بھی کسی اوپر والی ہستی، رب یا بھگوان کو نہیں مانتا اور دنیا میں علت اور معلول کے اصولوں کو ہر چیز کی بنیاد مانتا ہے۔ پنجاب میں آریاؤں اور ہڑپہ کے باسیوں کا میل جول پہلے سے تھا اور گہرا تھا اور ابھی تک اس میں ہڑپہ تہذیب کے خیالات کا بہت زیادہ معلول تھا لہذا جین مت کی قبولیت میں اضافہ ہوا۔ کچھ عالم یہ بھی کہتے ہیں کہ جین مت ہڑپہ تہذیب کا بھی نظریہ تھا اور اسی لیے کھدائیوں میں کوئی مندر یا عبادت گاہ کا نشان نہیں ملا [60] مگر جب تک ہڑپہ کی تحاریر پڑھی نہیں جاتیں اس وقت تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ یہ بات مصدقہ ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا نظریہ جین مت کے قریب تھا۔

مگر جین مت زیادہ لوگوں کا مذہب نہیں بن سکتا تھا۔ اس مذہب میں کسی بھی جاندار کو مارنے کی ممانعت ہے۔ زمین پر اوپر اور نیچے کی جڑی بوٹیوں اور جڑوں کو کاٹنے کی ممانعت ہے۔ اس لیے کھیتی باڑی کرنے والے کبھی بھی جین مت کے اصولوں پر نہیں چل سکتے۔ یہی کچھ دیگر پیشوں کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے جن کے کام میں کسی جاندار کا نقصان ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ مذہب صرف بیوپاریوں اور تاجروں تک ہی رہا کیونکہ وہی ایسے پیشے تھے جن میں ہر جاندار کے نقصان سے بچا جاسکتا ہے۔ جب پنجاب میں جین مت کی پیروی شروع ہوئی تو اس دور میں سنگا جھٹا کے میدانوں میں برہمن واد پھوٹنا شروع ہو تو چکا تھا مگر ابھی اس کی گرفت مضبوط نہیں تھی۔ جین مت کے پیروکار چندر گپت موریہ کے مگدھ کے علاقے پر قبضے اور اشوک موریہ کے بدھ مت کی پیروی شروع کرنے سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ابھی برہمن واد کی پوری فتح نہیں ہوئی تھی۔

برہمن واد تو نئے تعمیر ہوتے ہوئے طبقاتی اور ذات پات کے نظام کے نظریات تیار کر رہا تھا مگر اصل بات تو یہ تھی کہ نیا لوٹ مار کا نظام ترقی کر رہا تھا۔ جس طرح پہلے کہا گیا ہے کہ لوگوں میں (اور کسی حد تک حکمران طبقے میں بھی) پرانے مشترکہ نظام کی بڑی خواہش تھی۔ اسی خواہش کو پورا کرنے کے لیے کئی دانشور نئے فلسفے لے کر آئے مگر ان میں سے عوامی قبولیت صرف بدھ کو ملی۔ بدھ کسی مادرائی ہستی کو نہیں مانتا تھا، رنگ، ذات پات اور جنسی تفریق کرنے کے بھی خلاف تھا۔ اس لیے اس نے بھکشوؤں کی جماعتیں بنانا شروع کیں جو اس کے اصولوں کے مطابق چلتی تھیں مگر یہ جماعتیں دنیا داری سے رشتہ توڑ کے سماج سے باہر بنتی تھیں جن میں انسان دنیا کی ساری خواہشات کو دبا کر نجات تلاش کرتا تھا۔

جین مت کی طرح بدھ مت بھی شروع میں امیر بیوپاریوں میں ہی مقبول ہوا اور انہوں نے ہی پہلے اس کے لیے ٹھکانے بنائے۔ بدھ نے جب تبلیغ شروع کی تو ابتداء میں اس میں شامل ہونے والے تعلیم یافتہ اور امیر لوگ تھے۔ سب سے پہلے آنے والوں میں تاپوسا، بھالیکا اور دیگر بیوپاری خاندانوں کے افراد تھے [61]۔ پھر جب بدھ نے ایک سانپ پر فتح پانے کا معجزہ دکھایا تو فقیری رستے کے ہزار برہمن اس کے ساتھ آ گئے [62]۔ گدھ سلطنت کا مہاراجہ بھنبا سارا (491-558 BC) بھی بدھ ہو گیا اور اس وقت کے سب سے امیر تاجر انا تھا پنڈیکا نے راجہ سے سب سے بڑا اور شاندار باغ خرید کر بدھ کی نذر کر دیا [63]۔ کو سالا کا راجہ پاسندی (چھٹی صدی قبل مسیح؟) بھی بدھ کا مرید تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ موریہ سلطنت کا اشوکا بھی بدھ مت کا پیروکار ہو گیا تھا۔ ان شہادتوں سے یہ تو پوری طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ بدھ کے زمانے میں اس کے ساتھ شامل ہونے والے لوگ اونچے طبقے کے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ بدھ نے غلاموں، ساہوکاروں کے قرضوں کے جال میں پھنسے اور بادشاہ کے فوج سے مفروز سپاہیوں کو بدھ حلقوں میں مرید بنانے پر پابندی عائد کر دی [64]۔ یہاں یہ بات بھی واضح ہے کہ اس زمانے تک غلامی بھی آچکی تھی، تجارت اور سود خوری کا نظام کافی ترقی کر چکا تھا۔

مگدھ کی ہریانکا سلطنت کے راجہ بھمباسارا نے بدھ کی ہدایت مطابق دراوڑوں کی مضبوط سلطنت وحشی پر حملہ نہیں کیا تھا مگر اس کے بیٹے اجاتاشاترو (460-492 قبل مسیح) نے اپنے والد کو قید کر دیا اور لچاویوں کی اس سلطنت کو توڑ پھوڑ کر ختم کر دیا [65]۔ بادشاہوں کے لالچ کی اس سے بڑی مثال نہیں ہو سکتی کہ ہریانکا سلطنت کے ساتھ بادشاہوں نے اپنے باپوں کو قید یا قتل کیا۔ مغلوں اور دیگر بادشاہوں کے باپوں اور بھائیوں کو مارنے کی روایت قبل مسیح میں بادشاہتیں بننے کے ساتھ ہی شروع ہو گئی تھی۔ جب چندرگپت موریہ نے مگدھ پر قبضہ کیا تو اس وقت ہریانکا کی جگہ نندا سلطنت وجود میں آ چکی تھی جس کے پہلے بادشاہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک حجام تھا۔ یہ تمام ذکر اس لیے ہوا ہے کہ معلوم رہے اس زمانے میں کیسے قبائلی نظام کی جگہ بادشاہتیں بن اور ٹوٹ رہی تھیں اور کیسے ہر طرف مار دھاڑ ہو رہی تھی۔ اس مار دھاڑ کے المیہ دور میں ہی بدھ نظریہ پر دان چڑھا۔

بدھ کے متعلق دو متضاد خیالات ہیں۔ پہلا تو قبول عام نظریہ یہ ہے کہ بدھ نے ذات پات کے نظام کو توڑا اور غریب و ناتواں لوگوں کو اوپر اٹھایا [66]۔ یہ بھی کہ اس نے خدائی نظام کو مسترد کر کے اس زمین پر انسانوں کی زندگی کی طرف توجہ مبذول کی۔ اس نے پیدائش کی بجائے عمل کو بلند کیا۔ انسان بڑا یا چھوٹا اپنے پیدائشی خاندان سے نہیں اپنے اعمال سے بنتا ہے۔ بدھ حلقے میں ہر ذات کا مرد یا عورت آ سکتے تھے [67]۔ اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ بدھ مت اشرافیہ اور اونچے طبقے کے لوگوں کی تحریک تھی اور اس نے عام انسانوں کی زندگی کے سکون کے لیے کچھ نہیں کیا۔ شاید ان دونوں باتوں میں ہی کچھ نہ کچھ سچ ہے۔

یہ سب باتیں اپنی جگہ مگر بدھ مت کی عام لوگوں میں بھی قبولیت ہونے سے یہ پتہ لگتا ہے کہ اس تحریک کو آگے لے جانے میں اشرافیہ کی مدد ہی نہیں اس کے فلسفے میں بھی کوئی ایسی بات تھی جو لوگوں کے دل کو بھاگنی۔ وہ بات یہ تھی کہ بدھ قبائلی اشتراک اور جمہوریت کے خیالوں کا ڈھانچہ بنانے میں اپنے دور کے پیغمبروں اور دانشوروں میں

زیادہ کامیاب تھا [68]۔ اس نے اپنی زندگی میں ہی بدھ بھکشوؤں کی جماعتیں بنادیں اور ان کے اصول و قوانین تحریر کر دیئے۔ بھکشوؤں کے حلقوں میں پوری یکسانیت تھی اور فیصلے جمہوری انداز میں ہوتے تھے۔ اس طرح بدھ نے مار دھاڑ کے نظام کے اندر چھوٹے چھوٹے جزیرے (بدھ مقام) بنا دیئے جو پرانے قبائلی طرز کے تھے۔ بدھ نے ایسا ہی نظام اپنے ساکیہ قبیلے میں بھی دیکھا تھا [69]۔ بدھ کی زندگی میں ہی اس کے قبیلے ساکیہ کا قتل عام ہوا تھا اور اس کا قدیمی اشتراک اور جمہوریت ختم کی گئی تھی۔ اس کے سامنے ہی اس کے دوست راجہ بھہسار کو اس کے بیٹے نے قید کر کے اور بھوکا رکھ کے مارا تھا۔ اس کے دوسرے مرید کو سالا کے راجہ پاسندی کا تخت بھی اس کے بیٹے نے چھین لیا تھا اور وہ مر گیا تھا [70]۔ یہ ویسا دور تھا جس کے متعلق بلھے شاہ نے اپنے اٹھارویں صدی کے پنجاب کی انار کی کے متعلق کہا تھا:

جد آ پو اپنی پے گئی، دھمی ماں نوں لٹ کے لے گئی

پیو پترال اتفاق نہ کوئی، دھیاں نال نہ مائے [71]

بدھ کے پاس نئے پیداواری نظام اور اس کے اندر بننے (یا ٹوٹنے) رشتوں کو روکنے کا کوئی فارمولا نہیں تھا۔ اس کے پاس ذاتی لالچ کی بنیاد پر ابھرتے طبقاتی نظام کا کوئی حل نہیں تھا۔ لہذا اس نے فکر ختم کرنے اور آزادی حاصل کرنے کا راستہ گزرے وقتوں کی طرز پر گروہ بندی کرنے میں ڈھونڈا۔ اس کے بھکشو دنیا داری ترک کر کے اشتراک میں رہتے تھے اور اپنے فیصلے جمہوری انداز میں کرتے تھے۔ یہ روزمرہ زندگی میں بڑھتی کھینچا تانی کے خلاف ایک تصوراتی ڈھانچہ تعمیر کرنے والی بات تھی۔ بدھ مت کے پنجاب میں پھیلنے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ یہاں ہڑپہ کے باسیوں کے زمانے سے مشترکہ زندگی گزارنے کی بہت خواہش تھی۔ بدھ مت میں کسی ماورائی ہستی یا رب کا بھی کوئی تصور نہیں تھا اور ان کی شادی بیاہ کے متعلق بھی کوئی قانونی بندشیں نہیں تھیں۔ گوتم بدھ کی اپنی شادی اپنی پھوپھی زاد سے ہوئی تھی [72]۔ پنجاب میں بدھ مت کی مقبولیت میں اضافے کا یہ سبب بھی ہو گا کہ بدھ بھکشوؤں میں مردوں کے ساتھ خواتین بھی شامل ہو سکتی تھیں

اور یہاں خواتین کے مذہبی رہنماء ہونے کی روایت بہت پرانی تھی۔ بدھ کی ایسی صفات پنجاب کے طرزِ عمل کے لیے بہت قابلِ قبول تھیں لہذا یہ پورا علاقہ بدھ ہو گیا۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ جب بدھ مت پنجاب میں آیا تو وہاں چھوٹے موٹے دارالحکومت بھی بن رہے تھے مگر ابھی قبائلی سطح پر رہنے والے لوگوں کی اکثریت پنجاب میں موجود تھی۔  
کو سامی کے مطابق:

"نیا منظر یہ تھا کہ ریاست براہِ راست تشدد کے ذریعے اپنا آپ منوار ہی تھی اور یہ بہت بڑی تبدیلی تھی۔ پہلے والی قبیلے کے انتخابات والی یا اس کے اصولوں والی حالت ابھی پنجاب میں چل رہی تھی مگر گنگا وادی میں ختم ہو چکی تھی"۔ [73]

پنجاب میں اشتراک اور انتخابات کا نظام شاید دیر تک اس لیے بھی چلتا رہا کیونکہ یہ ہڑپہ کے باسیوں کا بڑا مرکز تھا اور آریا مردوں نے یہاں کی خواتین سے شادیاں کر رکھی تھیں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ خواتین اپنے ساتھ ہڑپہ کے باسیوں کے پرانے رسوم و رواج بھی لے کر آئی ہوں گی۔ پھر جب آریا پنجاب میں آئے تھے تو وہ خود بھی قبائلی سطح پر تھے اور ان میں بھی جمہوری فیصلے کرنے کا رواج تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ وجہ بھی ہو گی کہ پنجاب میں پانچویں اور چھٹی صدی قبل مسیح سے لگاتار حملے ہوتے گئے جس کے خوف سے نئے پیدا ہوتے مذہبی طبقے کے لوگ (جو بعد ازاں برہمن کہلائے) بھاگ کر گنگا جمنادادی کی طرف چلے گئے ہوں گے اور وہاں ان کے لیے برہمن واد کا نظام بنانا آسان ہو گیا ہو گا۔ پنجاب میں شہروں کے بار بار اجڑنے سے دیہاتی بستیاں ہی بچی ہوں گی جن میں پرانا جمہوری نظام قائم رہا ہو گا۔

ابو ریحان البیرونی اپنی کتاب 'الہند' میں رقمطراز ہیں کہ محمود غزنوی کے حملوں سے ہندو برہمن پنجاب سے بھاگ کر گنگا جمنادادی اور جنوب کی طرف چلے گئے اور اس سے ہندو علم کے خزانے دور چلے گئے۔ مگر اندازہ یہ ہے کہ برہمن وادی پہلے ہی بھاگ گئے ہوئے تھے جس کے متعلق البیرونی کو معلومات نہیں تھیں۔ البیرونی اپنی تصنیف میں

برہمن واد کے فلسفے کو کھول کر بیان بھی کرتے ہیں اور اس کی مناسب حد تک تعریف بھی کرتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ پنجاب کے عوام کے متعلق بہت تحقیر کا اظہار بھی کرتے ہیں۔ شمال کی طرف سے آنے والے حملہ آوروں اور ان کے اتحادیوں کا یہی طرزِ عمل رہا کہ وہ ہندوؤں کی اونچی ذاتوں کے ساتھ تو لین دین کرتے رہے اور انہیں اپنی حکومتوں کا حصہ بھی بناتے رہے مگر وہ چلی ذاتوں سے مذہب تبدیل کر کے مسلمان ہونے والے دین داروں کے ساتھ ویسے ہی نفرت کرتے رہے جیسے اونچی ذات کے ہندو کرتے تھے۔ اکبر کے نورتنوں میں راجہ ٹوڈر مل، راجہ بیربل اور راجہ مان سنگھ سمیت سارے ہندوؤں کے حکمران طبقے سے تھے۔ اکبر کہ کامیابی ہی یہی تھی کہ اس نے مسلمان اور ہندو حکمران طبقے میں لوگوں کے خلاف اتحاد مضبوط کر لیا تھا۔ اس کے دور میں کسانوں کا حال بہت برا تھا۔ دیہاتوں کی لوٹ مار شہروں کی طرف آرہی تھی اور شہر بڑھتی ہوئی امارت کی وجہ سے اکبر سے خوش تھے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے شہروں کے تاجر اور امیر طبقے کو کبھی مذہب تبدیل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

البیرونی کی برہمنوں کو پنجاب میں سے بھگانے والی بات کسی حد تک درست بھی ہو سکتی ہے مگر یہ بھی سچ ہے کہ ہمیشہ سے پنجاب کی سیاست میں برہمنوں کا کوئی بڑا حصہ نہیں رہا [74]۔ البیرونی پنجابی سماج کے متعلق کچھ نئی باتیں بھی کرتے ہیں۔ البیرونی کے مطابق پنجاب کے باشندے (کہتے تو وہ ہندوستانی ہیں مگر انہوں نے صرف پنجاب ہی دیکھا تھا اور ان کا اصل مطلب پنجابی ہی ہے) وسط ایشیاء کے مردوں سے بہت مختلف ہیں۔ وہ کئی طرح کے اختلاف بتا کر یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں کے مرد ہر کام میں اپنی بیویوں سے مشورہ کرتے ہیں جبکہ وسط ایشیاء کے مرد نہیں کرتے [75]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بارہویں صدی تک بھی پنجاب میں مادری نظام کا معلولباقی تھا اور خواتین کا مقام دوسری جگہوں کے مردانہ غلبے کے نظام سے بہتر تھا۔ البیرونی کا واسطہ شہری اور بڑے مراکز میں رہنے والے اونچی ذاتوں کے مردوں سے پڑا ہو گا۔ اگر وہ دیہاتی سماج اور دیگر چلی ذاتوں کو بھی دیکھتے تو انہیں پتہ چلتا کہ ان طبقات میں عورت کا مقام مزید بہتر تھا۔



اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا نظریہ کتنی گہری سطح پر اپنا وجود قائم رکھ رہا تھا۔ اس قدیم قبائلی سماج کا ایک مظہر یہ بھی تھا کہ دیہاتوں میں سب سے پھلی سطح کے، اپنی عمر سے بڑے مرد اور عورت کو احتراماً (چچا، چچی، اماں، بابا کہہ کر) مخاطب کیا جاتا تھا۔ یہ اب آکر تبدیل ہوا ہے اور بچے بھی بڑی عمر کے ملازمین کو نام سے پکارنے لگے ہیں۔

اپنے خاص پس منظر کی وجہ سے بدھوں کو پنجاب زیادہ مناسب لگا ہو گا اور ان کا طرز زندگی یہاں کے طرز عمل کے لیے زیادہ اجنبی نہیں ہو گا۔ بدھ مشترکہ گروہوں میں لگے بندھے اصولوں کے مطابق رہتے تھے اور عبادت کے ذریعے اپنی باطنی آزادی تلاش کرتے تھے۔ بدھوں نے تعلیم کے لیے بڑی بڑی یونیورسٹیاں بنائیں اور بھکشوؤں کے رہنے کے لیے مقامات بنائے۔ ایسے ادارے خیرات یا بادشاہوں کی طرف سے عطاء کردہ رقوم اور جاگیروں سے چلتے تھے۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ علاقے میں بہت دافرید اور ہو رہی ہو اور لوگوں میں پرانے مشترکہ نظام کی فرقت بھی ہو۔

پنجاب میں بدھ مت کئی سو سال غالب رہا اور تیسری یا چوتھی صدی میں اس کا معلو ختم ہونا شروع ہوا اور آخر ختم ہو گیا۔ پنجاب میں برہمن واد آ گیا ہوا تھا اور چار ذاتوں کی تقسیم پہلے شروع ہو چکی تھی مگر بدھ مت کے خاتمے کے ساتھ اس کا پورا غلبہ ہو گیا۔ جس طرح پہلے بیان کیا گیا ہے کہ بدھ مت قدیم اشتراکی سماج کی تصوراتی سطح پر تعمیر ہوا تھا، لہذا اس نے آخر ختم ہونا ہی تھا۔ بدھوں کے دنیا سے باہر اپنے مشترکہ اور جمہوری نظام بنانے سے حقیقی دنیا بدل نہیں سکتی تھی۔ بادشاہوں اور راجوں کے بدھوں کو پالنے سے لگتا ہے کہ انہیں اس نظریے سے کوئی بنیادی خوف نہیں تھا۔ لگتا تو یہ ہے ہی کہ اس وقت کے حکمران بھی نئی مار دھاڑ کی وجہ سے ڈانوا ڈول تھے۔ شاید اسی لیے چندر گپت موریہ آخری عمر میں جین بھکشو ہو گیا تھا۔ اشوکا بھی بدھ مت کا پیروکار ہو گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ جب اس نے کلنگا کو فتح کیا تھا تو اس میں بہت لوگ مارے گئے تھے اور شہر جل کر راکھ ہو گیا تھا۔ جب اشوکا نے خود جا کر یہ دیکھا تو اسے بہت افسوس ہوا اور وہ بدھ مت کا پیروکار بن

گیا (176)۔ ان مثالوں سے تو لگتا ہے کہ نئی طرز کی ذاتی ملکیت اور بادشاہتوں کے لیے ہونے والی مار دھاڑ حکمران طبقے کو بھی اچھی طرح ہضم نہیں تھی ہو رہی۔

بدھ کا فارغ لوگوں کا وسیع و عریض انتظام راجوں، تاجروں اور معاشی طور پر خوشحال لوگوں کی وجہ سے چل سکتا تھا۔ جب اونچے طبقات کی نظریاتی ضرورت بدھ سے پوری نہ ہوتی نظر آنے لگی تو انہوں نے ان کو پالنے سے ہاتھ کھینچ لیا۔ بدھ دنیا داری کے کاموں سے اتنے لا تعلق تھے کہ وہ بادشاہوں کی دی ہوئی جاگیروں کا بھی انتظام نہیں سنبھال سکتے تھے اور حکمران طبقے کے کسی اور کام بھی نہیں آ سکتے تھے۔ ان کے برعکس تعلیم یافتہ برہمن ریاست کی نئی ضروریات نو کر شاہی بن کر چلا سکتے تھے اور دنیا داری کے دیگر مسائل حل کر دے سکتے تھے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ برہمن واد والے انسانوں کو چار ذاتوں میں تقسیم کر کے حکمران طبقے کے پیدائشی حق کے لیے نظریہ پیش کر رہے تھے۔

مغلی سطح کے ہڑپہ کے باسیوں کے علاوہ یہ دیگر کبھی کے مفاد میں تھا۔

بدھ مت کا پنجاب سے خاتمہ بہت بڑا تاریخی مظہر تھا۔ اس کی وجوہات قابل غور ہیں کیونکہ راجہ اشوک موریہ کے بعد بھی یونانی بادشاہ پر سینندر (130-155 قبل مسیح) اور کشان مہاراجہ کنشک (140-127 قبل مسیح) نے بدھ مت کو سنبھالنے اور اس کی تبلیغ پر بہت توانائیاں صرف کیں۔ ان کے ادوار میں ہی بدھ مت چین اور دیگر ملکوں میں پھیلا۔ مہاراجہ کنشک نے تو خاص انتظام کر کے بدھ مبلغین کو چین بھیجا جنہوں نے وہاں کے بادشاہ کو بدھ بنالیا اور یہ مذہب ہر طرف پھیل گیا۔ پر سینندر کے زمانے میں ہی راجہ پشیامتر (149-185 قبل مسیح) نے برہمن واد کے ابتدائی قوانین تحریر کر داکر جاری کر دیئے تھے اور اس نے بدھوں کے ٹھکانوں (سیالکوٹ وغیرہ) میں ان کا قتل عام کیا تھا اور ان کے مقامات کو منہدم کر دیا تھا۔ راجہ کنشک نے آکر برہمن واد کو روکا اور بدھ مت کو پھر سے اپنے پیروں پر کھڑا کیا مگر لگتا ہے کہ پنجاب میں بدھ نظریات کا وقت ختم ہو گیا تھا اور بتدریج ختم ہوتے ہوئے چوتھی صدی تک ان کا نام و نشان مٹ گیا۔

اس دور میں ہی گیتا شاہی کا عروج تھا مگر ہمارے لیے یہ اتنا ضروری نہیں کیونکہ ان کا پنجاب میں کوئی بڑا اظہار نہیں تھا۔ یہاں اپنی طرز کی چھوٹی چھوٹی بادشاہتیں قائم تھیں اور بہت عرصے تک رہیں۔ پنجاب پیداواری نظام کی تبدیلی اور معاشی ترقی میں مزید پسماندہ رہ گیا تھا۔ یہاں ہر طرف معاشی جمود طاری تھا اور اضافی پیداوار میں بہت کمی واقع ہو گئی تھی۔ معاشی طور پر اس سکڑتے ہوئے نظام میں بدھ مت زندہ نہیں رہ سکتا تھا کیونکہ اس کا توسار ادارہ دار ہی دوسرے طبقات کی پیدا کردہ اضافی پیداوار پر تھا۔ بادشاہ اور تاجر بھی تبھی زیادہ خیرات کرتے ہیں جب ان کی دولت میں اضافہ ہو رہا ہو۔ اس پہلو سے دیکھیں تو بدھ مت کا پنجاب میں خاتمہ ناگزیر لگتا ہے۔

معاشی جمود کی وجہ سے بدھ مت کے خاتمے سے جو خلاء پیدا ہوا اسے برہمن واد نے پُر کیا ہو گا۔ جیسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ پنجاب سے باہر تو برہمن واد پہلے ہی آ گیا تھا اور آخر کار یہاں کے حکمران طبقات نے بھی خود سے طاقتوروں کی نقل کرنی تھی۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ پنجاب کے مویشی پالنے والے سماج کے دیگر حصوں میں برہمن واد نے کتنا اور کس رنگ میں معلولڈالا۔ پنجاب کے مویشی پالنے والے حصے میں تو پہلے ہی باہر سے آنے والوں نے ہڑپہ کے باسیوں کو غلام بنالیا ہوا تھا اور ان کی پہلے ہی شودروں والی حالت تھی۔ لگتا ہے کہ پنجاب کے کھیتی باڑی والے حصے میں برہمن واد نے ذاتوں کی سطح پر تقسیم نیا نظام لاگو کر دیا ہو گا۔ یہ اندازہ ضرور لگایا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کے قبضے کے وقت پنجاب میں ذات پات کا نظام مضبوطی سے قدم جما چکا تھا۔ ہمیں مسلمانوں کے آنے سے قبل کی پہلی دس صدیوں میں پنجاب کے اندر کوئی نظریاتی لہر دکھائی نہیں دیتی۔

چوتھی اور پانچویں صدی (319 تا 543 عیسوی) میں گنگا جونا وادی میں گیتا سلطنت عروج پر پہنچی ہوئی تھی۔ کئی گروہ ان کے دور کو ہندوستان کا سنہری دور کہتے ہیں کیونکہ ان کے زمانے میں سنسکرت ادب اور فن نے بہت زیادہ ترقی کی [77]۔ کہا جاتا ہے کہ گیتا دور میں بڑی ترقی ہوئی لیکن اگر شمار کیا جائے تو پہلی سے دسویں صدی کے درمیان ہندوستان میں کوئی معاشی ترقی نہیں ہوئی۔ عورت ذات پر انتہائی پابندیاں اور پھندے لگ

گئے۔ کسن بچیوں کی شادی، بیوہ کو روندنا اور سستی جیسی رسومات عام ہو گئیں۔ اسی طرح تمام چھوٹی ذاتیں سماج کے پنجرے میں قیدیوں کی طرح بھوکی مرتی رہیں۔ یہ سب کچھ برہمن وادیوں کے منوسمرتی قوانین کے ذریعے ہوا۔ اگر اس دور کے پھندے میں پھنسے لوگوں کو گنا جائے تو وہ 90 فیصد سے زائد تھے۔ اس دور میں اتنے لوگوں کے عذاب کو سنسکرت کے دوچار لکھے ہوئے ڈرامے بتا کر جائز ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اس کی عظمت بیان کرنے والے بھی برہمن وادی تھے کیونکہ وہی لکھنے پڑھنے کا کام کرتے تھے اور انہوں نے ہی اس دور کی تاریخ لکھی۔

پنجاب میں سے بدھ مت کو تو ملک بدر کر دیا گیا مگر جن عوامی توقعات پر اسے قبولیت ملی تھی وہ نہیں ختم ہوئیں اور کسی نہ کسی انداز میں قائم رہیں۔ پنجاب میں گورکھ ناتھ، بالناٹھ اور جوگیوں کے نظریے کی پیروی میں بہت اضافہ ہوا۔ جوگ کا نظریہ بھی تنزواد کے مادہ پرست فلسفے کی طرح تھا۔ اس میں بھی جسم کو ہی بنیادی حقیقت تسلیم کیا جاتا تھا۔ لہذا تنزواد اور اس سے نکلے / بجزے ہوئے فلسفے ہر چیز کی علت (Cause) مادی حقائق کے اندر ہی بیان کرتے ہیں۔ مادہ پرستوں (Materialists) کا بیشتر مذہبی فلسفوں کے ساتھ بنیادی اختلاف یہ ہے کہ ہر چیز کے بدلنے کی وجہ اس کے اپنے ہی اندر ہے تو پھر کسی ایسی ہستی کی ضرورت نہیں ہے جو دنیا کو باہر سے چلا رہی ہو۔ اس نکتے کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جادو ٹونا بھی تو خیالی ہیں اور وہ مذاہب میں پرستش کیے جانے والے خدا یا بھگوان سے مختلف کیسے ہوئے؟ مذاہب میں خدا یا بھگوان انسان سے الگ اوپر بیٹھی ہوئی ہستی ہوتی ہے جو ساری کائنات کو چلا رہی ہے۔ یہ اس کی مرضی ہے کہ کسی کو برہمن پیدا کر دے یا شودر۔ اگر یہ سارا کام انسان کے علاوہ کسی مادی ہستی کے ہاتھ میں ہے تو پھر پیدائش کے نظریے کو ماننا پڑے گا۔ انسان کا ادنیٰ یا نیچی ذات میں پیدا ہونا انسان کے ہاتھ میں نہیں بلکہ یہ کام مادی ہستی کرتی ہے۔

اس کے برعکس اگر مادی ہستی کی بجائے سبھی کچھ انسان کے اپنے مادی وجود میں ہی ہے تو پھر ہر چیز انسان کے افعال یا اعمال سے بنتی یا بگڑتی ہے۔ مطلب انسان اور

سماج کی بنیاد 'عمل' سے ہوئی اور پیدائش کا نظریہ غلط ثابت ہو گیا۔ اسی لیے منظم مذہب کے مبلغین دنیا میں 'علت' اور 'معلول' کے اصول کی نفی کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ سب کچھ 'اوپر والے' کی 'مرضی' سے ہوتا ہے اور انسان کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لیے تنز واد، چار واک، جوگ، سکھیا، جین مت اور بدھ مت میں ماورائی ہستی کو نہیں مانا جاتا کیونکہ اگر وہ مان لیں تو پھر پیدائش کے نظریے اور ذاتوں کی تقسیم کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی لیے ذاتوں کی تقسیم ہو یا طبقات کی منظم مذاہب 'پیدائش' کے نظریے کو بنیاد تسلیم کر کے انہیں سراہتے ہیں۔ مذہب کا پرچار کرنے والوں اور اونچے طبقات اور ذاتوں کا گھجوزا بھی تک قائم ہے۔ امریکہ جیسے صنعتی ملک میں بھی امیر لوگ اور مذہبی تنظیمیں ریپبلکن پارٹی کے پرچم تلے متحد ہیں۔

پنجاب میں لکھی گئی پہلی تصنیف رگ وید میں مردانہ غلبہ تو نظر آتا ہے مگر پہلے زمانے کی تحریر کردہ سوکتوں میں دیوتا انسانوں جیسے ہی دکھائے گئے ہیں۔ یہ دیوتا اوپر بیان کردہ بلاؤں کی طرح انسانوں کے نزدیک ہی رہتے تھے۔ رگ وید کے بعد آنے والا سکھیا نظریہ بھی مکمل طور پر مادہ پرست (Materialistic) ہے۔ چوتھی یا تیسری صدی قبل مسیح میں پنجاب میں پھیلنے والے جین مت میں بھی کائنات کو چلانے والی کسی ایک ہستی کو نہیں مانا گیا اور 'علت' اور 'معلول' کو ہی بنیاد بنایا گیا ہے۔ تیسری صدی قبل مسیح سے پنجاب میں چھا جانے والے بدھ مذہب میں بھی خدا کا کوئی تصور نہیں اور نہ ہی یہ مانا جاتا ہے کہ یہ دنیا کسی خدا یا رب کی تخلیق ہے۔ تیسری صدی عیسوی تک پنجاب یا اس کے عوام میں رب یا خدا کی کوئی بہت زیادہ جگہ نہیں ہے۔ غلی سطح پر ان دیکھی بلاؤں کی موجودگی اور ان پر قابو پانے کی سوچ تھی اور نظریے کی سطح پر مادہ پرست 'علت' اور 'معلول' کے اصول کو ہی تسلیم کیا جاتا تھا۔ یہ نظریہ پنجابی روایت میں بھی نمایاں ہے۔ پیدا ہونے کے متعلق بلھے شاہ سوال کرتے ہیں:

ہائیل قانبل آدم دے جائے، آدم کس دا جایا  
بلھا اوہناں توں اگے آہا، دادا گود کھڈایا

ان شعروں میں بلے شاہ سوال کر رہے ہیں کہ اگر ہاتیل اور قاتیل کو پیدا کرنے کے لیے بابا آدم اور حوا کا ملاپ (Copulate) ہونا لازمی تھا تو پھر آدم کیسے پیدا ہو گیا؟ مذہبی کہانی ایسے ہی بیان کی جاتی ہے کہ آدم کو خدا نے پیدا کیا اور پھر اس کی دائیں پسلی سے حوا کو پیدا کیا گیا اور ان دونوں کے ملاپ سے ہاتیل اور قاتیل پیدا ہوئے۔ ان دونوں میں عورت (ان کی بہن ہی ہو گی) کی وجہ سے لڑائی ہوئی اور ایک نے دوسرے کو مار دیا۔ بلے شاہ 'علت' اور 'معلول' کے اصول کو بنیاد بنا کر کہتے ہیں کہ اگر انسان مرد اور عورت کے ہمبستر ہونے سے پیدا ہوتا ہے تو پھر آدم بھی ایسے ہی پیدا ہوئے ہوں گے۔ اس کو الٹا کر ایسے بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر آدم کو ہمبستری کے بغیر پیدا کیا جاسکتا ہے تو پھر ہاتیل قاتیل اور باقی مخلوق کو بھی ویسے ہی پیدا کر دیا جاتا۔ خود کو ہاتیل، قاتیل اور آدم سے بھی پہلے ہونا کہہ کر بلے شاہ 'علت' اور 'معلول' کے اصول کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ مطلب انسان ان کہانیوں کے گھرے جانے سے بہت پہلے موجود تھا اور مذہبی کہانیاں انسانوں نے ہی گھڑی ہیں۔

ایسی سوچ کے منبعوں سے ہی پندرہویں صدی میں بابا گورو نانک کے نظریے نے جنم لیا اور پنجاب میں پھیل گیا۔ بدھ کی طرح بابا گورو نانک نے "درمیانی راستے" (Middle Path) پر چلنے کا نظریہ پیش کیا۔ مطلب دنیا سے پہلو بھی بچانا ہے اور دنیا داری کی مذمت بھی نہیں کرنی۔ ذات پات کی نفی، عورتوں کو برائی دینا اور مشترکہ طور پر آگے بڑھنے جیسی باتیں بدھ اور گورو نانک کی ایک جیسی ہیں۔ مگر کچھ بنیادی باتوں میں اختلاف بھی نظر آتا ہے۔ لگتا ہے کہ بدھ ایک ہستی کے ہونے یا نہ ہونے کے متعلق چپ رہتے تھے مگر بابا نانک ابتداء ہی "اک اونکار" سے کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بابا گورو نانک کا ایک ہستی کو ماننا برہمنوں اور ملاؤں سے مختلف کیسے ہے۔

'ایک' کو ماننے کے ذو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ کوئی ہستی اوپر بیٹھی سب کو چلا رہی ہے اور انسان کا کوئی اختیار نہیں، اگر اوپر والے نے شودر پیدا کر دیا ہے تو اس کا

کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ 'پیدائش کے نظریے' کا ایک فلسفہ ہے جس کو برہمن وادی، ملا اور دیگر منظم مذہبوں والے مانتے ہیں۔ دوسرا 'ایک' کا مطلب ساری کائنات کے 'ایک' ہی اصول پر چلنے کو ماننا ہے۔ یہ یقین مادہ پرست فریق کے تنز وادیوں اور جوگیوں کا بھی ہے۔ وہ ایک اصول کو 'علت' (Cause) اور 'معلول' (Effect) کا قانون مانتے ہیں۔ یہ 'عمل کے نظریے' پر یقین ہے۔ دنیا میں سب کچھ انسان کے اعمال سے ہو رہا ہے۔ اس پہلو سے دیکھیں تو بابا گورو نانک، تنز وادی اور جوگ والے 'ایک' کو مانتے نظر آتے ہیں۔

جیسے پہلے بتایا گیا ہے پنجاب میں جوگ کا نظریہ بڑے قدیم زمانے سے چلا آ رہا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ جہلم، پاکستان، سے کچھ میل کے فاصلے پر ٹلہ جوگیاں دو ہزار برس پرانا ہے۔ اگر ٹلہ اتنا پرانا ہے تو جوگ کی روایت اس سے بھی بہت پرانی ہوگی۔ آئین اکبری میں بھی اس کا ذکر آیا ہے اور سولہویں صدی کے دمودر داس نے بھی اس کی نشاندہی کی ہے۔ انہوں نے راجے گوپی چند اور بھرتی کے جوگی ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ یہ نظریہ پنجاب کے اندر اتنا گہرا تھا کہ وارث شاہ نے اپنی تصنیف میں اسے نمایاں مقام دیا، اس کا فلسفہ بیان کیا اور اس کا موازنہ کیا۔ تنز واد اور جوگ میں یکسانیت یہ ہے کہ دونوں مادہ پرست دنیا، 'علت' اور 'معلول' کے اصول پر اپنے جسم میں سے حقیقت تلاش کرتے ہیں۔ ان کے درمیان ایک دوسری یکسانیت یہ ہے کہ دونوں اپنے باطن کو نسوانی روپ میں اختیار کرتے ہیں۔ وارث شاہ اشیاء کی اپنی ہستی اور ان میں ایک علت اور معلول کے متعلق کہتے ہیں:

ملا مکیاں دچ جیوں اک دھاگا توں سرب کے چچ سا رہیا  
سبھناں جیوندیاں دچ ہے جان داگوں نشہ بھگا فیم دچ آ رہیا  
جیویں پترے مہندیوں رنگ رچیا توں جان جہان دچ آ رہیا  
جویں رکت سریر دچ ساس اند توں جوت میں جوت سا رہیا

اس بند میں دیکھیں کہ انسان کو کیسے الگ الگ چیزوں کے اندر علت اور اس کے معلول کے ذریعے دیکھا گیا ہے۔ وارث شاہ جوگی بالنا تھ کی رمز کے ذریعے پنجاب میں جین مت، بدھ مت اور دیگر ایسے نظریات کو جانچ رہے تھے۔ ان کا اس نظریے پر بنیادی اعتراض یہ ہے کہ یہ نظریہ انسانوں کی حقیقی زندگی میں کام نہیں آ سکتا تو پھر اس کا فائدہ کیا ہے؟ اس کا اطلاق بدھ بھکشوؤں پر بھی اتنا ہی ہوتا ہے۔

مگر بابا گورو نانک تنز وادیوں اور جوگیاں میں فرق بھی کرتے ہیں۔ 'سدھ گھوشٹ' میں بابا گورو نانک کا جوگیوں کے ساتھ ایک کافی طویل مکالمہ ہے [80]۔ اس مکالمے کو سمجھنے کے لیے یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ بابا گورو نانک اور جوگی 'ایک' کے اصول پر یکساں خیالات رکھتے ہیں اور اسی لیے مکالمہ ہو رہا ہے۔ مگر جوگی اس اصول کو مانتے ہوئے بدھ کے بھکشوؤں کی طرح دنیا سے الگ رہتے ہیں۔ وہ تنز واد پر عمل پیرا ہو کر 'تن' کی طاقتوں کو جگانے کے لیے خاص آسن، ورز شیں اور پیر وئی صورت کو بدلنے (کان چھدوانے، خاک ملنے وغیرہ) کو بھی بنیاد مانتے ہیں۔ بابا گورو نانک کا تجزیہ یہ ہے کہ 'ایک' کو ماننے کے لیے دنیا ترک کرنا وغیرہ لازم نہیں اور آبادی میں رہ کے ہی نئی طرز کا مختلف جیون بنانا چاہیے۔ یہی بات ہمیں وارث شاہ کے جوگی کے ساتھ مکالمے میں نظر آتی ہے (رناں کولوں جے ورجدے چیلیاں نوں ایہہ گورو نہ بنتھ کے چودنے جے) [81]۔

اس پس منظر میں دیکھیں تو بابا گورو نانک کا نظریہ جیسے سماجی اور سیاسی اعمال میں ڈھلاوہ کسی تنز وادی، جوگی یا صوفی کے حصے میں نہیں آیا۔ اس پہلو سے بابا گورو نانک بدھ کی طرح کامیاب ہوتے نظر آتے ہیں۔ بدھ کے زمانے میں بھی کئی عالم بدھ جیسی باتیں کرتے رہے تھے مگر انہیں سماجی قبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ بابا گورو نانک ایک اور طرف سے بھی بدھ کے ساتھ یکسانیت رکھتے تھے کیونکہ دونوں نے عوام کی زبان میں بات کی۔ مگر اس پہلو سے بابا گورو نانک بدھ سے بالکل ہی الگ نظر آتے ہیں کہ ان پر سب سے پہلے غریب دستکار ایمان لائے جبکہ بدھ پر پہلے اونچا طبقہ ایمان لایا تھا۔ اس کی سب سے بڑی مثال بھائی مردانا ہے جو میراثی ذات کا ہڑپہ کا باسی تھا۔ [82]



مگر آخر کار تاریخ نے جو فیصلہ کیا اس سے لگتا ہے کہ بابا گورو نانک کے نظریے کے ساتھ لگ بھگ وہی سلوک ہوا جو بدھ کے ساتھ ہوا تھا۔ ظاہری طور پر بابا گورو نانک کے نظریے کو ماننے والے دستکاروں اور غریب کسانوں نے مل کر سیاسی نظام بدل دیا اور حکومت پر قبضہ کر لیا۔ مگر حکمران بننے کے بعد اس طبقے نے سابقہ حکمرانوں والا رویہ ہی رکھا۔ ذات پات اور دیگر تمام برائیاں واپس لوٹ آئیں۔ یہاں تک کہ عورتوں کے ستی ہونے کا نظام شروع ہو گیا۔ رنجیت سنگھ کے ساتھ سات عورتیں ستی ہوئی تھیں [83]۔ گورو نانک کے نظریے کو اتنا پیچھے دھکیل دیا گیا کہ گوردواروں پر رہمنوں نے قبضہ کر کے پٹلی ذاتوں کے لوگوں کا داخلہ بند کر دیا [84]۔ اس کے خلاف 1920 کے عشرے میں سنگھ مجالس نے زور لگا کر گوردواروں کو منستوں سے آزاد کروا لیا [85]۔ مگر موجودہ دور میں گورو نانک کے نظریے پر یقین رکھنے اور عمل کرنے کی بجائے گوردواروں کے اندر کچھ رسمی باتیں باقی رہ گئی ہیں (مثلاً لنگر)۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ بابا گورو نانک کا نظریہ بھی بدھ کی مانند قبائلی اشتراک کو پھر سے زندگی دینے کا ایک خیالی ڈھانچہ تھا جس کو بدلتے طبقاتی سماج نے ایک طرف رکھ دیا۔

### قدیم پنجاب اور ہمارے زمانے کا نظریہ:

انسان نے اپنے ساتھ پیش آنے والے واقعات کو سمجھنے اور انہیں جھیلنے کے لیے دیویاں اور پھر بعد میں دیوتا بنا لیے اور ساتھی ہی اپنے ارد گرد نادیدہ ہستیوں، جنوں، پریوں، ڈانسنوں، بھوتوں، چھلاووں اور چڑیلوں پر پختہ یقین کر لیا۔ ارد گرد بستی یہ نادیدہ ہستیاں انسانوں کو نقصان بھی پہنچا سکتی ہیں اور ان پر قابو پا کر انہیں اپنے فائدے کے لیے استعمال بھی کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے انسانوں کو نقصان پہنچانے والوں میں سب سے اوپر ڈانسن ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ جب مردانہ غلبے کا نظام بن گیا تو پھر خطرناک ہستیاں بھی عورت کا ہی ایک روپ دھار کر ڈانسن بن گئیں [86]۔ جنوں کے متعلق یہ مشہور تھا کہ وہ

یا تو عورتوں کو چمٹتے ہیں (عورتوں کے جھنسی اور دماغی امراض) اور یا جادو گروں کے حکم پر سب انہوں نے کام کرتے ہیں۔

انسانوں کے ساتھ بستی ان نادیدہ ہستیوں پر یقین پنجاب ہی نہیں بلکہ پورے ہندوستان کے کھیتی باڑی والے دیہاتی سماج کا بنیادی عقیدہ تھا۔ انسان ہندومت کو چھوڑ کر مسلمان ہو جائے، سکھ بن جائے یا کسی بھی مذہب میں چلا جائے اس کا ان ہستیوں پر یقین بدلتا نہیں تھا۔ یہ قدیم زمانوں سے چلتا آ رہا مشترکہ نظریہ تھا جو 1970 کے بعد ٹوٹنا شروع ہوا اور اس کے ساتھ پورے برصغیر میں ایک ہی طرح کا رد عمل ہوا اور مذہبی تحریکوں نے جنم لیا۔ اگر سماجوں میں ایک ہی طرح کی تبدیلیاں وقوع پذیر ہونے لگ جائیں تو ان کی پشت پر وجہ بھی مشترکہ ہوگی۔ پنجاب اور باقی ہندوستان میں پیداوار کا بنیادی طریقہ ہزاروں برس یکساں رہا اور اس پر قائم نظریے کی بنیاد بھی تبدیل نہیں ہوئی۔ مذہب آتے جاتے رہے، بھلائی کی تحریکیں اٹھتی رہیں مگر ہر نیا نظریہ ختم ہوتا رہا اور صورتحال گھوم پھر کر واپس اپنی پرانی جگہ آتی رہی۔ مگر جب گزشتہ چالیس برس میں انسان کی جگہ مشین نے لے لی تو سارے برصغیر میں زلزلہ برپا ہو گیا اور ایک ہی قسم کے نئے مذہبی مسئلے کھڑے ہو گئے۔ ان چالیس برسوں میں نادیدہ ہستیوں پر یقین ختم ہو گیا ہے منظم مذہبی سانچوں کی طلب میں اضافہ ہو گیا ہے [87]۔ نادیدہ ہستیوں کے عقیدے پر مشتمل نظریہ ہمیں بیسویں صدی کے پنجابی شاعر منیر نیازی کی تحریروں میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کی یہ نظم ملاحظہ کریں:

گھر دیاں کندھاں اتے دسن چھٹاں لال پھوار دیاں  
ادھی راتیں بوہے کھڑکن ڈیناں چیکاں مار دیاں  
سپ دی شوکر گونجے جیویں گلاں سمجھے پیار دیاں  
ایدھر اودھر ٹک ٹک ہسن شکلاں شہروں پار دیاں  
روحاں وانگوں کولوں لنگھن مہکاں باسی ہار دیاں  
قبرستان دے رستے دسن کوکاں پہرے وار دیاں

بیسویں صدی کے وسط کی اس نظم سے دیکھیں کہ ہڑپہ کے باسیوں کے زمانے میں انسان فطرت کی نادیدہ طاقتوں سے کیسے اور کتنا خوفزدہ ہو گا اور ان پر قابو پانے کے لیے کس طرح کے خیالات سوچتا ہو گا۔ زرعی سماج میں یہ نادیدہ 'ڈائنس' اور شہر سے پار کی شکلیں خیالی ہوتے ہوئے بھی اتنی اصلی تھیں کہ جیسے انسان کا اپنا وجود۔ مگر یہ خیالی صورتیں انسانوں کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں، یہ کوئی وجود سے محروم آسمانی ہستیاں نہیں جو انسان کے اختیار سے باہر ہیں اور کہیں اوپر تخت پر بیٹھ کر انسان کا انتظام و انصرام چلا رہی ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ساری نادیدہ ہستیاں عورت اور مرد کا ہی روپ ہیں اور جب کوئی انہونی آفت آ جائے تو سب سے پہلے رب، بھگوان، دیوتاؤں یا دیویوں کو نہیں ان ڈائنوں، جنوں اور بھوتوں کو اس کا ذمہ دار سمجھا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر 50 کے عشرے میں میرے والدین کا پختہ یقین تھا کہ میری پولیوزدہ ٹانگ ڈائنوں کی کارستانی تھی [89]۔ پھر یہ بھی دیکھیں کہ جیسے انسانوں کے سماج میں بُرے مرد اور عورتوں کے درجے ہوتے ہیں (کوئی بہت ہی خطرناک اور کوئی صرف شرارتی) اسی طرح ان بلاؤں کے بھی درجے تھے۔ سب سے خطرناک ڈائنیں، چڑیلیں اور جن تھے بھوت یا چھلاوے صرف شرارتوں کے لیے مشہور تھے، دیوتاؤں اور دیویوں کا وجود بعد میں آیا اور ہمیشہ بالائی سطح پر رہا۔ ان کی پوجا بڑی سطح کے مسائل (پیداوار بڑھانے، مویشیوں میں اضافے اور دولت کے دیگر وسائل) کے لیے کی جاتی مگر انسان کا روزمرہ زندگی میں نزدیک رہنے والی بلاؤں کے ساتھ ہی واسطہ رہتا تھا۔

ان بلاؤں کے ساتھ گہری قربت دراصل انسان کے اپنے آپ کو فطرت کا محور سمجھنے کی وجہ سے تھی، مطلب اس کا اپنا جسم ہی دنیا کے اصولوں پر چلنے والی ہستی یا چیز تھی۔ انسان پر پڑنے والی مشکلات اور آفات کو اپنے ارد گرد رہنے والی بلاؤں کے ساتھ جوڑنا انسان کے ہر تبدیلی کو خود کے ساتھ جوڑنے والی بات تھی۔ لہذا عملی سطح پر جادو ٹونے کا بنیادی مقصد ان بلاؤں کو قابو کر کے نقصان سے بچنا یا دشمن کو نقصان پہنچانا تھا۔

## حوالہ جات:

- 1 Rigveda, Mandra 10 , Hymn 22 Translation, Ralph T Griffith
- 2 Chattopadhyaya, Debiprasad. Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959 p. 57
- 3 Majumdar, R. C. Vedic Age, London, 1951 p. 313
- 4 Encyclopedia of Religion and Ethics, volume 2, p. 157
- 5 Crooke, W. Popular Religion and Folklore of Northern India, Westminster, 1896, p 36
- 6 Lerner, Gerda, The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, 1987
- 7 Kulyat Bulleh Shah edited Dr. Faqir Muhammad Faqir, Alfaisal, Urdu Bazar, Lahore, pp 131
- 8 Chattopadhyaya, P 260 quote from Mahabharat , 460
- 9 Hasting, J. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinbrough p. 1908-1918
- 10 Barrett, R. Aghor Medicine. University of California Press, 2008, p. 12
- 11 Abyat Sultan Bahu, Edited Sharif Sabir (1928 - 2015), Stanza 11
- 12 Chattopadhyaya, p. 449-451
- 13 Heer Waris Shah (ed) Sheikh Abdul Aziz, Al Faisal, Urdu Bazar Lahore, 2013 P 448
- 14 Bose, N. N, Viswa Kosa, Bengali Encyclopedia pp 522, 532
- 15 Chattopadhyaya, pp 307-321
- 16 Bulleh Shah p. 406
- 17 Ibid p. 73
- 18 Heer Waris Shah (ed) Sheikh Abdul Aziz, Al Faisal, Urdu Bazar Lahore, 2013 P 448
- 19 Ibid p 414
- 20 Ibid p 246
- 21 Ibid p 492
- 22 Ibid p 239

- 23 Krishan, L. R. Punjabi Soofi Poets Majlis Shah Hussain, Lahore
- 24 Khan, M.A. Niksuk te hor Niksuk, Pakistan Punjabi Adabi Board, p 246
- 25 Chishti, M. N. A, Yadgar-e-Chishti, Majlis Traqqi-e-Adab, 2 Nursing Das Garden, Club Road Lahore, pp 247-248
- 26 Ibid
- 27 Chattopaddhyaya p. 527
- 28 Ibid p 528
- 29 Ibid p 53
- 30 Rigveda i.63 4;1, 100, 4
- 31 Ibid iii, 39, 5
- 32 Ibid i,53.2
- 33 Ibid
- 34 Ibid vii 88.5
- 35 Ibid iv, 2, 5
- 36 Chattopadhyaya p. 549
- 37 Engels, F. Dialectics of Nature, Moscow, 1954 and The Origin of the Family, Private Property and the State, Moscow, 1952
- 38 Chattopadhyaya p 570
- 39 Ibid p. 571-574
- 40 Rigveda Ibid i. 73,5
- 41 Badan-Powell, B. H. The Indian Village Community, London, 1896 p. 253-255
- 42 Chattopadhyaya p. 586, "According to Ludwig, the sabha was an assembly of not all the people, but of the Brahmans and Maghavans (rich patrons). This view can be supported by the expression sabhaheva, 'worthy of the assembly' applied to a Brahmin, rayih sabhavan, 'wealth fitting for the assembly'"
- 43 Morgan, L. H. Ancient Society, Calcutta, p 85
- 44 Sastri, H. P. Bauddha Dharma, P 17-18
- 45 Keith, A. B. Rigveda Brahmans, Cambridge, 1920 p 121
- 46 Macdonell, A. A. History of Sanskrit Literature, p 31-32
- 47 Ibid, p 33-34

- 48 Guru Nanak, Babar Bani, Musalamaaneesaa parrehi kathaebaa kasatt mehi  
karehi khudhaae vae laalo.. Jaath sanaathee hor hldhavaaneesaa eaei  
bhee laekhal laae vae laalo. .
- 49 Das, D. Heer, Pakistan Punjabi Adabi Board, stanza 954
- 50 Ejaz, M. Inqlab Ju Aa Chuka Hey, Sulakh/Wichaar Publishers, 2019 pp.  
7-21
- 51 Gurdon, P. R. T. The Khasis, Macmillan & Co.Ltd. St. Martin's Street,  
London, 1914
- 52 "Toda", Encyclopædia Britannica. 2007
- 53 Chattopadhyaya, Chapter 1
- 54 Billington, Ray (1997). Understanding Eastern Philosophy. Psychology  
Press p 43
- 55 Bhattacharya, Ramkrishna (2010). "What the C7rv7kas Originally  
Meant". Journal of Indian Philosophy. 38 (6): 529-542. Bhattacharya,  
Ramkrishna (2011). Studies on the Carvaka/Lokayata. Anthem Press .
- 56 Ibid pp 529-542
- 57 Ancient History Encyclopedia, <https://www.ancient.eu/Charvaka/>
- 58 Kulyat Bulleh Shah edited Dr. Faqir Muhammad Faqir, Alfaisal, Urdu Bazar,  
Lahore, p. 273
- 59 Kafian Shah Husain, Majlis Shah Hussain, Lahore
- 60 Zimmer, H. Campbell, Joseph (ed.). Philosophies of India. NY: Princeton  
University Press. 1969, pp. 60, 208-209
- 61 Oldenberg, H. Buddha: His Life, His Teachings, His Order, Calcutta,  
1927
- 62 Ibid, 132
- 63 Malalasekera, G.P. Dictionary of Pall Proper Names, London 1937-38, pp  
963-964
- 64 Rahul Sankrityayan, Darsana Didgarsana, (Hindi) p 541
- 65 Davis, R. Dialogues of the Buddha, London, Vol. II 1910, p 78
- 66 Ibid Vol. 1, p 96
- 67 Ibid, p 102
- 68 Chattopadhyaya, pp 466-467
- 69 Davis, R. Buddhist India, (1st Indian ed.) Calcutta, 1950 , p 8

- 70 Raychaudhuri H. . Political History of Ancient India, Calcutta: University of Calcutta, 1972 pp.176-178, 186
- 71 Kulyat Bulleh Shah p 180
- 72 <https://www.cousincouples.com/world-religions>
- 73 Kosambi, D. D. An Introduction to the Study of Indian History, Bombay, 1958 p 150
- 74 Alberuni, Abu-Rehan,, (tr. Abdul Hayye, Alberuni ka Hindustan), U Publishers, 5-Yousaf Market, Ghazni Street, Urdu Bazar Lahore, 2005 p 31
- 75 Sachau, Edward C. Alberuni's India, Rupa & Co/New Delhi/India. 2001 p 80
- 76 Bentley, Jerry. . Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times. New York: Oxford University Press. 1993.
- 77 [https://simple.wikipedia.org/wiki/Golden\\_Age\\_of\\_India#cite\\_note-1](https://simple.wikipedia.org/wiki/Golden_Age_of_India#cite_note-1)
- 78 Kulyat Bulleh Shah, p. 158
- 79 Heer Waris Shah, p. 248
- 80 [https://www.sikhiwiki.org/index.php/Sidh\\_Gosht](https://www.sikhiwiki.org/index.php/Sidh_Gosht)
- 81 Heer Waris Shah, stanza 282, line 5
- 82 "Sikh Personalities - Bhai Mardana ji". [www.sikh-history.com](http://www.sikh-history.com) .
- 83 Singh, Bhajan. "INSTITUTION OF SATI IN MEDIEVAL INDIA WITH SPECIAL REFERENCE TO PRE-COLONIAL PUNJAB." Proceedings of the Indian History Congress, vol. 71, 2010, p. 260., [www.jstor.org/stable/44147493](http://www.jstor.org/stable/44147493).
- 84 Ibid
- 85 [https://en.wikipedia.org/wiki/Akall\\_movement#cite\\_note-Harajindara1995-6](https://en.wikipedia.org/wiki/Akall_movement#cite_note-Harajindara1995-6)
- 86 [https://en.wikipedia.org/wiki/Akall\\_movement#cite\\_note-Rajit2003-4](https://en.wikipedia.org/wiki/Akall_movement#cite_note-Rajit2003-4)
- 87 Ejaz, M. Life, I'll Weave Your Threads, Wichaar, 2019, Chapter 1, p 29
- 88 Niazi, Munir. Safar di Rat, P. 1
- 89 Ejaz, p. 29

## ضمیمہ نمبر 1

لفظ جہاں کی سنسکرت میں کوئی بنیاد نہیں

نوٹ: یہ لفظ انگریزی سے نقل کیے گئے ہیں۔ اس لئی کئی الفاظ کے آخر میں الف (a) لکھا ہوتا ہے مگر بولا نہیں جاتا۔

اکسا، آکسا، آکروا، اگدا، اگستیا، اجاکوا، اجاش، انوی، اتاسا، انتیھا، ان۔ اُلہنا،  
ا۔ پلاسا، اپوپا، ا۔ مُنڈا، امبا، امبارا، امبارسا، امھرنا، اراتوا، ارارندا، ارارو، اربدا،  
آربدا، ارمکا، الاثرنا، الیانا، اواتا، ا۔ سپادا، ا۔ سمیدا، استوا، اسواتھا، آساتارا، استھی  
ونت، ا۔ خاندالا، انگوسا، آنی، آندا، پایا، آرانکارا، آل (اکتا)، اکسواکو، اتانت، اندو،  
اریتا، الیسا، اُنکھ، اوکھا (چڈ)، یوکھا، اودمبلا، اوپاتھیوکا، اُرداسی، اوراروکا، اُلپ،  
اولوکھالا (اولو خھالیکا)، اُلبا، اُسینارانی، اُسنیہا، اُنکھ، اُردارا، یو وادیا، رپسا،  
اموسا اوگانا، اوئی، اودانا، اوپاسا، ایولانا، کارودو، کانوا، کتیہا، کاپاتا، کاپاردن،  
کاباندھن، کامادیو، کارامنجا، کاراسمھا، کارکندیو، کارا کاری، کلاسا، کلا، کالی، کلایکین،  
کادندھا، کاداسا، کاساپلاکا، کاسا، کاسیکا، کاکبریا، کاتا، کانا، کانوکا، کانیتا، کاپا، کاروترا،  
کاسی، ککی دیوی، کیمیدن، کیا مبو، کلا، کیلاسا، کلپسا، کیکاتا، کیکاسا، کچا، کینارا،  
کیناسا، کیری، کیرن، کیلا لا۔ پا، کیستا، کوتا، کونارو، گنڈا۔ پایا، گندرناسی، کوتسا، کوپایا،  
کوبھا، گھارا، گوریا، کورنگا، کورو۔ سراوانا، مُھایا (مُھلیا) مُھلیسا، مُھلیسی، کوپھا، کوسیکا، کو  
سمبھا کا، گوتا، کودے، کولا، کرکاداسا، کرپتا، کرسانا، کینپا، کپی، کیوتا، کیویلا، کومیا،  
کاؤلی تارا، کریوی، کرود، کرمو، گسپا، کسونکا، کھا جا۔ کرت، کھادرا، کھارگالا، کھالا،  
کھالو، کھادی، کھاری، کھلیا، کھرگالا، کھیلا، گانگا، گانا، گندھاری، گرگارا، گارتا، گالدا،



کنگو، گسپتا، کسالا، کاسا، ککلی کا، کوموری، کیڈی، چاگا، چبوکا، جنجانا۔ بھات، جھارا،  
 جاتھارا، جاتھالا، جادھو، جات رو، جبارو، جاراو، جاروتھا، جالاسا، جالپی، جھناوی،  
 جاہوسا، جموتا، تادوت، تارنتا، تازکسا، تاریا، تاس کارا، تانوا، ترندرا، تگولیا، توگرا،  
 تورپا، تورپھاری، ٹروا (سم)، ٹرویٹی، تورناسا، ترکی، ترت سو، دندوبھی، دوہسما،  
 دوروا، دربھنکا، (مندورا) دھائیگی، ڈھنی (یا دھونی)، نادا، نامی، ناموکی، ناہوس (ا)،  
 نادی، نکپنا، نینک، نیپا، نسا، نیہاکا، نیلا۔ پرستھا، نیہارا، پاتھاردن، پادبیس، پنی،  
 پرناپا، پرپھاریکا، پارسانا، پراسا، پلاستی، پلاس، پانی، پاتلیا، پنکا، پتھی ناس، پنڈا،  
 پپیلا، پیل، پرو، پیساکی، پید، پیوسا، پندرکا، پونیا، پوریا، پوروکوتا، پرکالا، پرپھواری،  
 پرامکندا، پراکسوا، پلاقی (پلٹی)، پلاسی، پھن، پھاردرا، پارپوا، پھالا، پھلیگا، پھلگوا،  
 پھلا، باگور، باگور، باٹ، بد، بتا۔ بتا، بارجاہا، بالا (بال)، بلی، بلجا (ستوکا)، بل  
 بوتھا، بساکیا، بست، باسری، بانا، بیلا، بلما (بلم)، بسا (کھا)، بچا، بریتا، بندہ، بوسا،  
 برباد (اکتھا)، برو، برنگا، برسیا، بیکنا، بھالا، بھلانا، منڈکا، منڈکی، مندورا،  
 (دھائیگی)، میورا (رومن)، میوری، مالا (مال)، مس رسارا، مل، موک سیجا، مونجا  
 (نجن)، مدگلا، مدگلانی، میدی، ماؤجوتا، یاکسو، یادو، ییاتی، یاسو، راجی (رجی)،  
 رپسو، راکا، رائڈیا، راس پیتا، راس پیرا، روما (روم)، رورو (برسان)، روسا،  
 روسوا، روپناکا، للامی، لنگالا، لپوچا، واسکا، وان گردا، واٹرن، ونچ، وانا، وانی، وانی  
 (میوزک)، ون مکرسا، وپاس، وی بھیدکا، وس پالا، وسناپو، ورکیا، وینی، وتسو، ویرانہ،  
 ویلا (ستھانا) وسٹھا، سکتی، سکوتا، سکونی، ساندیکا، ساتری، سبالا، سامبا، سامبرا،  
 ساریات، ساریاتا، ساروری، سلمالی، ساند، سات پتھا، سامولیا (سامولی)، سمسپا،  
 سمومارا، (ورا) سکھا، سگرود، سجارا، سپھا، سمبیا، سمباتا، سمیو، سیرینا، سرستھا،  
 سیپالا، سستا، سندوری، سوتا (سرا)، سولکا، سوسولوکا، سوتا، ساکتو، ساگرا، سانکا، سراما،  
 سراپو، سللوکا، سسا، ساسرپری، ساپایا، سالا (ورکا)، سمہا، سینیوالی، سیلیکا (مدھیاما)،  
 سیرا، سلام ونت، سو۔ کمسوکا، سوری، سرنجیا، سربندا، سلیگا، ستھوی۔

## ضمیمہ نمبر 2

تھوڑی پنجابی لفظالی  
کھیتی باڑی کے کچھ اوزار

ہل۔ گلو (چوم)، پھالہ، پیل، ہتھی یا جنگلی (ینگلی وی)، ہولا۔ ارلیاں، جو تر، تن پھالی  
ہل۔ (تن پھالیوں والی جس کی ہتھی لوہے کی ہوتی تھی)، راجہ ہل۔ (اک یا دو  
ہتھیوں والی)، اُلٹا ہل۔ (اس میں پھالہ چوڑا ہوتا تھا)، کرائڈی ہل (چھوٹا پھالہ،  
فصلوں میں پھیرنے کے لیے)، سہاگہ۔ دو لکڑی کے کان اور موٹا پھٹا، کرائی، یا  
کراہ۔ دو فٹ چوڑا لکڑی کا تختہ جس کے اگے لگی پتری کو 'دند' کہتے ہیں۔ اس کے دو  
گنڈے جنہیں رسے ڈال کے جو لے کے ساتھ جوڑا جاتا، دائری، پنڈ، چرنا،  
بھری، بتگود، مٹھ، ٹوکہ، گیر، ٹوپا، گادی، پنجالا، کھوپے، ٹوکے، چکر، مشین

کھراس: کانجن، پڑوے، گادی، کڑائی، گراری، لٹھ  
گڈا: جولا، سونکا، ناب، ٹیپے، بھنڈاری، ریڑھا، ریڑھی، پرانی، چھینٹا، آر

کماڈ

ہل کے ساتھ بیڑھ بنا کے سیاڑھ کڈھنا، بیونے یا ٹھیاں، لیرا، موڈھا، گوڈی، چھلی،  
کھوری، پیپا، ویلنا، کڑا، چنبا، جھوکا، پت، پت کا بھٹ پر آجانا، کوال، ڈوئے کے  
سات پت نکالنی، رنبہ، لکڑی کی تھاپی، گرمالہ، گنڈ، پیسی، چورا، گادی، کھوپے، شکر،  
گنڈ، راب

چاول

پنیری، کھڑے پانی میں بیجا جانا، پرالی، سقر، مھنڈنا (وارث شاہ) مشکلی، سوئین پتی،  
باستی، مسافری، بیگی، باریک سفید کشمیر کابل

مزید فصلیں اور گھاس

کنک، جوار، باجرہ، جوں، مڈل، سوانک، چینا، جھونا (چاول)، کماڈ (لیرا، موڈھا،  
کاٹھا)، سن، تمباکو، سروں، توریا، چری، لوسن، برسین، تارا میرا، گوارا، کھیر گھاس،  
تاندلا گھاس، دبھ، مکئی

دالیں، سبزیاں اور پھل

چھولے، سر، موٹھ، مانہ، ارہر، اروانہ (مہلیاں بھی ہوتی ہیں) خربوزہ، مٹھ،  
ہدوانہ، متیرا، چڑ، کھڑیڈ، مولی، مونگرے، گاجر، بتاؤں، گونگو (شلجم)، دھنیا، پالک،  
میتھی، سوانجناء، ادرک، گنڈھے (وصل، پیاز)، لہسن (تھوم)، لیموں، ٹکلاں، مٹھے،  
جامن، امرود، توت، شہتوت، انب، فالہ، ریٹھے، لسوڑا، مرچاں، کواڑ گندل، اٹ  
سٹ، بھکھڑا، سرہوں، باشھو، یک شک دا ساگ، کڈو، آلو، شکر کنڈی، اربی  
(اروی) کچالو، چکندر، گوبھی، بند گوبھی، ٹینڈے، تراں، کھیرے، پودنا، (پودینہ)  
کھٹیاں، مالٹا، سنترہ (سکترہ)، کنوں، کیلا، انار، ناشپاتی، لکٹھ، گوندی، اٹلی، کول  
ڈوڈے، الماس، سیب، انگور، ٹرمانی، آڑو، لوچے، آلو بخارا، انجیر، سردا، گرما، بیر  
(کئی قسمیں دے)

مٹھے

برچاں، سکا دھنیا، جیرہ (زیرہ)، جویں، لونگ، الاچی (سبز)، الاچی (وڈی)، دال  
چینی، ہنگ، پٹکری، ہلدی، مٹھا سوڈا، سونف، مٹھی، سڈھ

لڈو، برنی، قلاقند، میو، رس ٹکے، رس ملائی، ربڑی، کھوئے دے پیڑے، دال دیاں  
پدیاں، سموے، پوپٹ، مہیویاں، اندرے، بدانہ (بوندی)، کچوریاں، مٹھورے،  
چھولے، گلاب جامن، جلیبی، قلمہ، حلوہ، پوری، گاجر دا حلوہ، دال دا حلوہ، مٹھی،  
خطائیاں، پتاشے، گڑ (بدام، گری، میوہ، سونف)، والا، قلفی، قلفہ

کھالا، رجواہ، نہر، دریا، چھٹر، تلا، تلائی، ڈم، وہائی، سرور، چکڑ، گھوہ، جھلار

گائے، بھینس، بکریاں اور بھیڑوں کے بارے میں سنجھی باتیں کریں گے۔  
جانوروں کی عمر کا حساب اُن کے دانتوں سے لگایا جاتا ہے۔ دو دانت والی 'دوندی'  
چار دانتوں والی 'چوگی' اور چھ دانتوں والی 'مٹھکی' کہلاتی ہیں۔ ان میں ماں بننے کے  
عمل نوں 'سوئے کا آوتا' کہتے ہیں۔ انھیں حاملہ کرنے کے لیے ز (مذکر) کے لے  
جانے کو 'لوانا' کہتے ہیں۔ پہلے لوگوں کو زیادہ حساب کرنا نہیں آتا تھا اس لیے ان کی  
قیمت بیس کے حساب میں کی جاتی تھیں جسے 'ویہاں' بولتے ہیں۔

بھینس (بجھ)، کٹی، جھوٹی، گھین، مھنڈر، سونا، جیر، بوبلی، ہوبلو، گاں۔ وچھی،  
ویڑی، ویڑا، ڈھکا (بولد)، بکری، چھتری، گھوڑا، اوٹھ، کھوتا، خچر، کتا، بلی،  
گڈوی، سیہا (خرگوش) پٹہ، سنگل، نتھ، گانی، گھنکر، ٹل، واگ، چھٹ، راساں، مجھ  
گاں چودن لئی: نیانا، ڈھنگا، پسماون، دھاراں (کڈھنا)

جب بھینس بچہ دیتی ہے اور اُس کے 'ور چھوٹ' (بچہ) کو 'کٹا' یا 'کٹی' کہا جاتا ہے۔  
کٹی جب جوان ہوتی ہے تو جگے اُس کو گڑابی کہتے ہیں۔ جب بھینس دوندی ہو جاتی  
ہے تو وہ ماں بننے کے لیے تیار ہوتی ہے وہ جفتی ہونے کے لیے 'ازنگدی' (شور)  
کرتی ہیں۔ اسے 'بول پینا' کہتے ہیں۔ جب وہ بھینسے یا بیل کے ساتھ ملاپ کر لیتی

ہے تو اُس کو 'آ سے آ گئی' کہتے ہیں۔ چوتھے مہینے میں جا کے پتا لگتا ہے کہ بھینس بچہ دینے والی ہے اُس کو 'نتر گئی' اور 'گھسن' کہتے ہیں۔ 9 ویں مہینے میں اُس کے تھنوں میں دودھ آنا شروع ہوتا ہے۔ دسویں مہینے سے پہلے وہ بچہ جنم دے دیتی ہے۔ بچہ دینے سے سے کچھ دن پہلے گوبر کرنے والی جگہ پر واضح تبدیلی آ جاتی ہے جسے 'ڈوہنگہ پینا' کہتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ بھینس یا گائے نے 'پوئے' توڑ لیے ہیں اور وہ 'جیر' پھیلتی ہے۔

'کٹا' جب بڑا ہوتا ہے تے اُس کو 'جھوٹا'، 'مہیاں' یا 'سندا' کہا جاتا ہے۔ 'جھوٹے' کو گوشت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے یا اُس کے ساتھ کھیتی باڑی کی جاتی اور گڈے میں جوتا جاتا ہے۔ کھیتی باڑی میں استعمال کرنے والے جھوٹے کو 'سندا' کہتے ہیں۔

گائے

گائے جب بچہ دیتی ہے تو اُس کے 'ور چھوٹ' یعنی بچے کو 'وچھی' یا 'وچھا' کہا جاتا ہے۔ جوان وچھی 'ویہڑی' کہلاتی ہے۔

دچھا جوانی کے وقت 'ویہڑہ' یا 'ویہڑکا' کہلاتا ہے۔ اگر اُس کو صرف گائے حاملہ کرنے کے لیے رکھا جائے تو اُسے 'سانھ' کہتے ہیں اور اگر کھیتی باڑی کے لیے استعمال ہو تو اُسے 'نل کو ڈھکا'، 'بولڈ'، 'بلڈ' یا 'داند' کہتے ہیں۔ کھیتی باڑی والے نل کے نصیے دبا کر اُسے خسی کیا جاتا ہے جس سے اُس کی جنسی بھوک ختم ہو جاتی ہے۔

گوبا (گوبر)

یہ لفظ گائے سے بنا ہے۔ آریا کا سماج میں گائے ہی سب کچھ تھا۔ اس لیے گائے سے نکلا ہوا گوبر بنا ہے۔ پھر ہر جانور میں سے نکلنے والے مادے نوں گوبر کہا جانے لگا۔ گوبے کو ہٹانے کے لیے لکڑی کا مہاؤڑا استعمال کیا جاتا ہے۔ دیسے ہر مچ گھروں میں بندھے جانوروں کا گوبر 'سوت' (اکٹھا کرنا) کے ٹوکریوں میں بھر

کے گاؤں سے باہر ڈھیر پر پھینکا جاتا تھا۔ امیر امرا گھروں کا گوبر نچلی ذات کی میسائی عورتیں پھینکتی تھیں۔ گوبر کی 'پاتھیاں' بنا کر دیواروں سے لگا دی جاتی تھیں۔ جب وہ سوکھ جاتی توں اُسے چولہے میں آگ جلانے کے کام آتی تھیں۔ عام طور پر پاتھیاں آہستہ آہستہ پکنے والے چیز کے نیچے جلائی جاتیاں تھیں جیسے دودھ کاڑھنا یا کریلے وغیرہ پکانا۔ حکیم گوبر کی آگ سے مختلف دھاتوں سے کشتے بھی تیار کرتے تھے۔ گائے کا گوبر مٹھوں میں لپائی کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

عام طور پر پاتھیاں ہولی ہولی پکن والی شے تھیں بالیاں جاندیاں سن جیویں دودھ کاڑھنا کریلے وغیرہ پکانا۔ حکیم گوبر کی آگ سے کھدکھداتے دھاتوں سے کشتے دی ماروے سن۔ گاں دا گوبر ویڑے وچ گوئی (لپائی) دے طور وی ورتیا جانداسی۔ بکریاں اور بھیڑ گوبر نہیں مٹھنے کرتی ہیں اور مرغیاں مٹھیں کرتی ہیں۔ گھوڑا اور گدھا بدھ کرتے ہیں۔

پکھو

خواجہ فرید: چکویاں، چکویے، اغن، پیسے، کوئل، مور، چھونے، چیسے، بلبل، لالی، پیپھا، کانگا، مولے، شینہ، چبولے، لانی، سہنس چکور، چنڈور پیسے، کونج (گرکن)، مہروا، کاں، کاک، جیل، ال، گرج، کبوتری، کبوتر، گھکی، بتیر، پٹڑ، مرغابی، بگلا، سرخ، شیر، گلدی، گلد، پوچی، پوچا، بطخ، بطی، بوٹ، چوی، چوا، طوطی، طوطا، باز، شکرہ، بتری، چام چٹھ، چگاڈ، گھوڑ کاں، آلو، بھڑا، چکی راہا، (ہد ہد)

درخت اور پھل

ککر، ٹاہلی، شریہ، دن، جنڈ، پھرواں، پیل، کری، بوڑھ، توت، نم، دھریک، گلاب، کلی (موتیا) گیندا، عشق پیچا، رات دی رانی، گل عباسی، گل بکاؤلی، چنہ، چنبیلی، نیاز بیک، بنفشہ، صندل، سفید، کیلا، انب، کھجور، بیری

## گھرو کی چیزیں

کوٹھا، بیٹھک، ثبات، آلا، پرچھتی، گھرا، دہنی، چوبچہ، ڈھارا، ویٹرا، برہاں،  
پھانک، ہڈا، گنڈا، جندرا، جندری، ٹھمی، ٹھمنا، گھڈا (گلو یاں تاڑن لئی)، گھریاں،  
تندور، چلھا، لوہ، اوکھلی، بھڑولا، کوٹا، ڈنڈا، گھوٹا، ڈول، کرمنڈل، دوری، سل، وٹا،  
باٹی، تسلا، لوٹا، ڈونگا، بالٹی، کھل، چکی، ہانڈی، گھڑا، چپنی، چپن، گجا، ٹھوٹھی، گچی،  
تھالی، کاڈل، کاڈلا، چھناں، تھال، پرات، پیالہ، چھانی، چھج، صندوق، صندوقی  
(لون مرچاں والی، ریل (قرآن شریف پڑھن لئی، مصلہ (نماز پڑھن لئی)، منجی،  
منجا، پلنگ، پڑھا، پڑھی، کھولی، پنگھوڑا، سیر، ہائی، وان، داون، پادے، ڈھوہ،  
نوار، پواندی، سرہاندی، دری، کھیس، کھسی، ڈھستا، کبل، چوچی، رضائی (جلا)، ٹٹائی،  
لوٹی، سرہانہ، چائی، ڈھارنی، مدھانی، رڑکنا، لسی، مکھن، ادھ ریڑھکا، پونی، پونا،  
چنگیر، چننا، پھوکنی، ٹھٹھی، بالن، لکھ، کانے، سرکڑا، بوجھا، جھمکاں، ٹھن، لگراں،  
جھتیریاں، بالے، لیہہ، گھوٹی، بھڑولا، کوٹھی، بورا، بوری، جھولا، دیگ، کڑچھا، چچہ، دم  
لاونا، رھنا، اُبالنا، ترکا، زردا، پلاہ، روٹی، ٹکر، من، پھلکا، ٹاپاں، پروٹھا، مٹی روٹی،  
پرہیہ، پروٹا، چوڑنا، جھکنا، پینا، آنگیٹھی، بھکھنا، چنگ، دھواں، بھانڈ، لنبو، اک  
بلنا، جج، ٹھٹھی، اچار (انب، نبو، مرچاں، لہسوڑا، جٹے کری دے ڈیلیاں دا، سوانجنا  
کی مویاں دا، گلکلاں دا)

بہت سے جٹے چھتیں نہیں بناوتے تھے، چھپر ڈالکر اُس کو لپ کر لیتے اور چھاپوں کی  
باڑ کا دروازہ بنا لیتے ہیں۔ کریاں کے درختوں کے نیچے ڈیرہ رکھتے کیوں کہ اُس میں  
بارش کا پانی نہیں آتا۔

جٹوں کے برتن: گھاگھر، انکی، ٹھوٹی (بارہ یا چوداں سنگی)، جٹائی، پیالہ، کجا، چائی،  
کڑاہی

## انسان کے جسمانی حصوں کے نام

ہتھ، ہیر، اڈی، انگلاں، گوٹھا، چچی، پٹیاں، گوڈا، پٹ، پوکنا، لک، ہک، موڈھے،

بانہاں، ٹٹ، تلی، دھون، رگاں، ناڑاں، کن، نک، ناساں، جیمھ، دند، داڑھ، سوڑا،  
 تالو، سنگھ، ہسلی، ٹھوڑی، منہ، بکھ، گلہاں، اکھ، بھروٹے، متھا، سر، وال، بودا، ٹنڈ،  
 داڑھی، مچھاں، نکیل، قلماس، کنوتیاں، لن، لوڑا، للی، لیل، بُھدی، چھولا، چُت،  
 جھواں، چُتر، بُنڈ، پٹھ، چڈے، ماما، دھنی، رگلا، پُڑی، گھنا، وراچھاں، وکھیاں،  
 ڈھڈ، گوگر،

کپڑے اور پہناوے

دھونا، بھٹکنا، جھکا، چادر، دھوتی، تہبند، لڑاں، ڈب، بوجھا، سُتھن، نالا، انگیا، جانگہ،  
 سوتا، پنچے، چادر، پگ، پرنا، رومال، ٹھاٹھا مارنا، تیاں، لنگی۔ لاچا، سالو، کروشیا، کتنا،  
 ٹینا، پراندی، پراندا، میڈھیاں، لٹاں، چیر کڈھنا، زرفت، ڈورے، ملل، خاصے

زیور، کپنے

تویت، ڈنڈیاں، جھکے، نتھ، مندری، چھلا، نکہ، وٹکاں، بُندے، کانٹے، کڑے، کینٹھا،  
 پنچنی، بند، بکسن، گانا، گانی، کنگن، پازیاں، سہرا، سڑبالہ، سلامی، لاگ، کھارے  
 چڑھنا، تیل چڑھنا، مندریاں، والے، کوکلے، ڈیرکا، ٹھومر، پنجاٹکا، لونگ، ہسلی، نک دا  
 کوا، گل وچ سونے دی جھانجراں، ریلیاں، بھٹکتاں، موتی والہ، مندری، نکہ، گلوبند،  
 چوڑیاں، ریلیاں، بھکتیاں، چوہے دندی، چوڑی، پیراں دیاں پٹریاں، گلو بند،  
 کانٹے، کوا، کھڑی چوڑی، مندری، کلپ، نکہ (خواجہ فرید) چوڑا، بولا بینر، زیور  
 بیور، ترور، نیور، ہار، بینے، ربحول، کشالے، والیاں، والے، کیاں، نورے، نوریں،  
 کجڑے، ٹوٹے، کڑیاں، چونپ کلی، پوپا، بنولی

وقت

پل، لختہ، گھڑی، پھر (تن گھنٹیاں دا) سرگی، دھمی، شاہ ویلا، دوپہر، لوڑا ویلا،  
 ترکالاں، نماشیں،، اج، کل، بھلک، مہینہ، اٹھوار، شامی، سال، پروں، پرار، صدی،



### شادی بیاہ

رشتہ کروان والے نائی (باہمن)، منگنی، دن دھرنا، گنڈھاں، تیل چڑھانا، کھارے  
چڑھنا، ماییاں (پیلے کپڑے پہنا کے مایوں بٹھانا) گانا، سہرہ، میل، لاگ (بھابیاں  
بھیناں دا، سالیاں) لاڑا، لاڑی، دودھی، سرٹبالا، جج، سوٹ، ڈھلکا، دانج، نکاح،  
لاواں، پھیرے، ڈولی، کھار، مکلاوا

### ماپ

کڑی، وٹا، پاسکو، دھڑی، سیر، انگل، چپے، ہتھ، گٹھ، گز، فٹ، انچ، الاہنگ،  
سرسابی، مرلہ، کنال، ادھواڑ، کلا، بیکھا، گھماں، مربع، دمڑی، پیسہ، آنا، دونی،  
چوانی، اٹھیانی، روپیہ (سولاں آنے)، ڈنگراں دامل ویہاں (20s) وچ ہندا سی۔  
ٹوپا، پڑوپا جاں پڑوپا۔ کنک، دالاں جاں ہر طرحاں دے دانے ماپن لئی ( )  
پلی، گڈوی، ولٹوی، ڈونگا، پوا، دودھ، گھیو جاں تیل وغیرہ ماپن لئی

### لڑنے کے ہتھیار

ڈانگ، ٹنبا، سونا، چھوی، برچھی، تلوار، تیر، کمان، خنجر، چاقو، کرپان، ٹوکا، گرز، طبل،  
ڈھول، تیغ، تمانچہ، بانک کٹاری، غلیل

### قصائی

نچھریاں (بکیاں وڈیاں تے دکھ دکھ طرحاں دیاں) ٹوکا، لکڑی منڈھی، پتھر (نچھری  
بکھی کرن لئی) گنڈے (بھار ونگن لئی)، مشین (قیمہ کرن لئی)

### بڑھئی کے اوزار

رمدہ، (کئی طرحاں دے) تیسرا، آری، (کئی طرحاں دیاں) ٹکورا، (آری تیکھی  
کرن لئی) تھوڑی (تھوڑی) (کئی طرحاں دیاں) ٹکیا، ستھری، (کئی طرحاں دیاں  
(تھری، ریتی، (کئی طرحاں دیاں) دوٹھا، شور، پچ کس، (کئی طرحاں دے پکے  
وڈے) جھینی، کل، پچ، گجھاں، (کئی طرحاں دے، پکے وڈے) سکجا، (لکڑیوں  
کس کے رکھن لئی، ورما کمانچا، (لکڑی وچ چھیک کڈھن لئی) لکڑی جاں لوہے دا  
مڈوق جاں بوری (اوزار رکھن لئی) خط کشی، (سدھے خط تے نشان لان لئی)  
پینسل، سریش

### لوہاروں کے اوزار

ودان (تھوڑا) ایرن، جھینی، سنھی، پٹھی، لوہا ڈھالنے والی ٹکھالی، مٹھوکنی، (پٹھی دی  
اکھ پکھاؤن لئی) پانی دا بھریا داہڑا

### حجام کے اوزار

اُسترا، قینچی، موچنا، تھری تے چڑے دی پٹی (اُسترا تیز کرن لئی) چڑے دا تھملا  
اوزار رکھن لئی، شیوہ، (؟؟؟ سٹناں کرن والی وانس دی اک کپڑی جیہی)

### موچی کے اوزار

آر، ڈوری، رمی، چڑا، پالش، بُرش، تھوڑی (لکڑی تے لوہے دی) پانی دی باٹی کرڑا  
چڑا نرم کرن لئی، (؟؟؟ لوہے دا ٹرائی اینگل جیہدے اُتے بجی رکھ کے گنڈھدا اے)

### راج مزدور

کانڈی، تھیس، گرمالا، سالھ، داہڑا، گود، پھٹی (اٹاں ڈھون والی)، وانس دی پوڑھی،  
کھی، گیتی، ہیلچا، بُرش (لوہے دا) انو، دُوسرا، بالٹی، مٹک، بھنڈ، پٹاس، جگتاں،

ودہائی، ویل

گانے

لہو، ٹپے، ڈھولے، چھلا، دار، قوال، مرزا، جگا، میر، نعت، کافی

نگیت کے ساز

ڈھول، ڈھکا، ڈکا (ڈھول و جان والیاں سوئیاں،) ڈھولکی، طبلہ، دف، ڈھمرو،  
ڈکڈکی، ڈپھلی، نوبت، اک تارا، رنگ، سُرنگی، ہارمونیم و اجا، (ونچھلی، مری،  
بانسری،) الغوزا، پتینی، شہنائی، چٹھا، ستار، سُرمنڈل، (میتجو) گھڑا، گھڑتال، مچیرا،  
گھنگڑا

مشہور راگ

بھیروی، درباری، مال کونس، بسنت، میکہ ملہار، دپک، کلنگ، کلیان، جے جے دتی،  
دیہاگ، سارنگ، کاٹھا، کلاوتی، سروسوتی، کھماج، رندھو بھیروی، یمن، بھیم پلاسی،  
دیس، بہار، ملتان، پیلو، پہاڑی، سوہنی، میاں کی توڑی، کافی، ماروا، اسادری،  
بلادل، باگیشری، بھیرو

ناچ

کدھا، رکھلی، جھومر، لڈی، دھمال، بھنگڑا، سہی،

### ضمیمہ نمبر 3

پاننی کی بتائی کچھ مزید چیزوں کے نام اور حقیقتیں

شودروں، آریاؤں کی بستیوں یا محلوں میں رہتے تھے۔ سب سے نچلے چنڈال (چمار) تھے۔ جو مردہ جانور سنبھالتے تھے۔ شودروں کا ایک دھڑا تھا جن کو 'تج' کہا جاتا تھا۔ پھر ترکھان (بڑھی)، لوہار، دھوبی، اور جولاہے تھے۔ کچھ شودرا چھوت تھے جو علیحدہ برتنوں میں کھاتے تھے۔

داس رقم بھر کر دوبارہ آریا (آزاد) ہو سکتے تھے۔ تعلیم کے لیے طالب علم برہم چاریہ 48 سال پڑھتے تھے۔ برہمنوں میں گرہ پتی نچلے اور اگنی ہوترا اوپر تھے۔ امیر لوک 100 سے لے کر 1000 نسخا ص کے مالک ہوتے تھے۔ بیاہ گوت سے باہر ہی ہو سکتی تھی۔ امیر طبقوں کی عورتیں پردے پچھے رہتی تھیں۔ لڑکیوں کے لیے کماری، کسوری اور کنیا کے لفظ ہیں۔ کنیا کواری کے گھر جنم لینے والے بیٹے کو کرینیا کہا جاتا تھا۔ دلہن کو جنی بھی کہا گیا ہے۔

کم کارا: کی گھر کا نوکر

چادلوں کی اقسام

اوداہارا ماشکی سیالی کی ایک طرح کا سردیوں میں ہونے والا چادل، دھان بھی کہلایا گیا (جمونا)، ماہادوالی (باستی) مکدھ میں اگائی جاتی تھی، ہیانا۔ لال چادل، نوارا اور یاداکا۔

دالیں: مدگا (موٹھ؟)، ماشا (ماں)، کولتہا یا دا (جوں)، یارانی (گھٹیا جوں)، ان

ڈشز: اوڈانا (اُبے یا پلا) کھی، تل تے ماشا، یاداگا (جو کا دلیا)، یادا کا (اکھلی میں کئے جو، پانی کا دودھ میں ابال کے) پشٹا کا (چاولوں کے آٹے کے کیک، پنیاں؟) سام یادا (گھرٹا، دودھ، گڑ، اور آٹے سے بنی مٹھائی)، اپوپا (مٹھے کیک، آٹے اور کھی سے، رگ وید)، سکتو (ستو) گل ماشا (غریباں کے کھانے والا موٹا دلیا)، پلا لا (تل، کھنڈ (چینی) یا گڑ سے بنی)، چورنا (بھنا آٹا اور چینی)

مٹھائیاں: شہد، گڑ، شکر

اسی تارا لوک (شورکوٹ) دودھ کے شوقی، بنگمری، ملتان کے واہیکا کا شوق مٹھیا (کچی لسی)

سبزیاں: ساکا (ساگ)، بھاجی، مولی، اورک

پھل: آمرا (امب) جبو (جامنوں؟)

نوکروں کو محنت کے بدلے کھانا دیا جاتا تھا۔ نوکروں کی قسموں میں دیے جانے والے کھانے۔

ٹاپیتا (ٹائی)

شراب دیاں قسماں: میدا کا، پرستا، اساوا، ارشٹا، میریا تے مدھو کا پسی توں انگور در آمد ہندے سن۔ انگور دی شراب دی

کپڑے: چرا، چیلا (چولا)، چوارا (بدھ بھکشو پہنتے تھے)؛ ریشم، لینن، اونی (اورانا)، کپاس کے (کارپاسا، اترلیا، انترلیا (دھوتی)، کاسیکا (کرتا؟) پروارنیا (پرتا) ساری کی قیمت ایک سلور، سو دھوتیاں 100 کی (پانیا کمبلا، پروارکا)، وٹاندرے کے لیے کمبل کی ضرورت، رنکاوا (کمبل)

زیور: مندری (انگلیا)، کارنیکا (کانٹے) لالاکا (نکھ)، گیرویا کا، کبا (کلپ)، کیبوری؟  
 درنا: شیشہ، انجانا (کجلا؟)، مالا، گندھا (خوشبوواں)، ڈنڈا، آتی، اپنا (جتیاں) سناپا کا  
 (نائی) اسادا کا (؟) ادوارکا (مالشیا)

عمارتم: گیہا، گریہا، راجہ سبھا، چھتری سالا (گھوٹیاں دا ہوٹل) کوشتا گرا (غلہ خانہ) نشادیا  
 (ریست ہاؤس)، دوارا (شہر دا گیٹ)، پارکھایا پاریکھا (کپاتا)

### معیشٹ

کرشی (کھیتی) ونجیا (بیو پار) پشو پالو۔ کھیتی۔ کرشی کی بنیاد دواہنا۔ ہل، ہالی، ہلیاتی، راپا  
 (بیجنا)، ملا براہنا (گوڈی)، لاونا (واہڈی)، کھلا (کٹنا، پھنڈنا، گاہنا)، نش پادا  
 (اڈاونا)، کرشی والا، رگ وید دا کرشی، کناسا (واہی دان)  
 گاؤں کی زمین: اوشارا (رپڑ) گوہارا (چرائی لئی) وارا جایا گوشا (واڑے)، زمین کی بانٹ  
 کشترا (کلے؟) کرشا (قابل کاشت) ہالیا (جتنے فصل بیجی ہووے)، بیتا (فصل)،  
 زمین کا ماپ، کاٹا = زمین کے تقسیم کا پیانہ، زمین فصلوں کے ساتھ ساتھ یا کنا بیج  
 چاہیے۔ بیج ماپنے کا پیانہ = پاسٹھکا؛ دو طرح کے ہل = ہالی، جتیا؛ بنا ہل = اہالی،  
 اچھے ہل والا = سہالک، برے ہل والا = دُر ہالی ہل کے تن حصے: ایشا (لکڑی کا لمبا  
 حصہ)، پوترا (مڑا ہوا حصہ) کسی (پھالا)؛ کھیتی باڑی والے ڈھکے = ہالیکا یا سیریکا،  
 یوگا (جولا)، پوترا (جوتر)، دیا جا اور ٹوٹرا (چھینٹا) کھانترا (چو؟)، فصل کاٹنے کے  
 لیے رگ وید داترا اور نیاں لفظ لاوترا؛ زمین مزدور کھیتی باڑی کرنے کے لیے جہاں  
 انھیں کھانے کے لیے بھکتا ملتا ہے، راپا = بیج، چاند کی خاص تاریخوں میں بیجنا؛  
 فصلوں کی کٹائی = ابھی لاوا، کاٹنے والے لاوا کا ہے، کٹی ہوئی فصل کھالا (کھاڑہ)  
 میں اکٹھی کرنی، اڈائی چھجوں سے اڈائی جاتی؛ فصلوں کی مختلف منزلیں ہیں جو بھ  
 پنجاب اُگتے تھے۔ اُسے ناما اور مدرابھ پر گزارہ کرتے تھے؛ کنووں سے بیلوں سے  
 بو کے اٹھائے جاتے تھے۔

ورہی (دھان)، سالی (جودھان)، دھان ذخیرہ کرنے والے امیر = ورہی مان؛  
چاولوں کی قسمیں = سالی، مہادیراہی، ہیانا، ششیکا، نیوارا، اس سے الگ جو، موٹھ،  
ماش، تل، انو (سوانک، چینا)، ٹکھا تھا، مسر کا بھی ذکر ہے۔

وانا = جنگل، ارانیانی = وڈا جنگل، اوستھا (پھل اور درخت)، نیارودھایا ونا (پانی کا  
لفظ)، پلاکشا، امرا (پہلی داسری سنسکرت) پالاسا (کھادرا، سمساپا، سیندنا (سوانجنا؟)  
کریرا (کری)، سریشا (شرہہ؟) یا واسا، وکن

کاٹا بلوا (سیب جیسا درخت)، کھادرا، سمساپا، ورتا (ون؟) سامی (جنڈ)، پیلو،  
کارشیا، پوکشا، ٹالا (ٹالی)، جمبو (جامن؟) ہاری ٹاکی، وسایا وینو (وانس)، کاراشکارا  
(مہا بھارت میں)، سدھراکا (جلانے کے لیے)، وشتارا، کارکنڈھویا بدارا یا کودالا،  
کٹاجو، ہتالی، وکن کاٹا، اگودی، سلاطی (ریشم کے لیے، شہوت؟) اوڈمبرا، روہتا کا،  
وبھی تاکا، سریشا، سیندانا (صندن یا صندل)، کریرا (کری)

گھاس اور بوٹیاں سارا، کاسا، کوسا، موفا؟، سالی، وتاسا، کٹینا (خوشبو والی گھاس)،  
ورونا، بلواجا، دربھا، پیریکا کنڈا (کنول)، پٹکارا (کنول)، انب، بلوا، جمبو، انگر

جانور: میکا (مرگ، ہرن)، ہاتھی (ہستن، سُنڈ، ہاتھیاں دا اجڑ، ستیکا) اوٹھ (استرا  
(شتر) اوٹھ سوار = اُسٹرا دانی)، گھوڑا (اسوا) پارویداوا = سندھ توں نچر دی اک  
خاص نسل)، ہرانا (تاتے آئی نچر = اسواسیاتی، ہرانا دا مطلب ویاہ دی سلامی دی  
ہے)، اسوینا (گھوڑے دا اک دن دا سفر 25 توں 60 میل)، خارا (خر، خوتیاں دا  
اصطبل)، اجا (بکری، اجاکا = بکریاں دا اجڑ، بکریاں بھیداں لئی اک لفظ = اجادی،  
جبالا = اجڑ)، اوی = بھید، بھڈواں دا اجڑ = آڈرا بھراکا؛ مرگا (ہرن، دو قسماں،  
ریساتے نیاکو، مادہ ہرن = انی، روہت)، سنہیا، ویاگا، وریکا، کروشتو (گدڑ)، راجے  
دے پالتو کتے = کولیاکا، ککورا (کورا)

پکھشی۔ چٹاکا (چڑی)، میورا (مور) ککوتا (گلو) دھنکشا (کاں)، سیانا (باز) سوکا (طوطا)

کھولا (نیولا)، گوڈھا (کرلا)، اہی (سپ)، کشودرا، بھرمارا دتارا (کھیاں دیاں قسماں)، واتی  
(کیڑی)، ناکرا (مگر مچھ) ورشابھو (ڈڈو)، متسیا (مچھی، ویسارینا مچھی کی ایک قسم)

پسواں دا اجڑ = ساجا، اجڑ چھیڑنا = اوڈاجا، گاواں ڈھکے اکٹھے چرن = گاوا، بکریاں بکرے  
= آجاہ، مجھاں مجھے = مہیشیا

اترونا (ورچھوٹ)

پسواں دی عمر دنداں تے، سنگاں تے پھن توں، دوندن (دوندنڈنگر) بوسا (توڑی)  
تے کڈنکارا چارے دے طور، جانوراں دے پانی پلاون دی تھاں = پنانا تے اہاوا،  
پانہنی تے کوٹلیا ڈنگراں نوں لون دین دا دسدے ہین  
گوترا = گاواں دا واڑا، ایس توں ہی لفظ گوت بنیا؛ انوکوینا = گاواں چارن دی عمر دا  
ہو جانا

گاں دی زندگی۔ اپاسریا (نگن دے قابل) پہلی واری گھسین = اپا سارا قرضے لئی  
دودھ = دھنوشیا؛ سکرت کاری (وچھا)، دتسا = ویہڑا

کھاکاریاں = سلپا

زنگی (ناچ)، گیانا (راگی) وداکا (سازندے)

دست کاری = کاری، کارو = جولا ہے،

پنڈ دے کمی = گراما سلپن؛ پنڈ وچ پنج کمی لازم = کھبار، لوہار، ترکھان (ترکھاشا، وردھاک)،  
نائی تے دھوبی۔

بڑھائی، ترکھان: اپنی جگہ پے کام کرتا اور اُسے فصل میں سے حصہ ملتا ہے۔ دھنشکارا: کمان  
بنانے والا۔ ایہہ ٹالی دی لکڑ نال بندی سی۔ راجا کا (بروالہ؟)۔ رگمیز، نل  
اور کنوویں میں سے کالی مٹی سے۔ خاناکا: خاناں وچ کم کرن والا، خاناں دی آمدن  
= اکاریکا، موتی مانی پرستار، موتیاں دا بیوپاری = پرستاریکا، جولاہا (تانتو ویا)، آدایا  
(کھڈی)، تنڑا (انائی) شٹل (پراوانی)، کھڈی سے بنا نیا کپڑا یا کبل (تنڑاکا)،  
نیشردانی (کھڈی سے اتارنا)، بنا ہوا کپڑا اچھا دنا، کاسیکا (بنارس کا بنا مشہور کپڑا)،



کبل بتاون والا = کمبلا کاراکا، اونی کپڑے = اورنا یا ارونا کا؛ کبل کی قسمیں =  
 پراوارا، پاٹو کمبلا، پانیا کمبلا، پانیا کمبلا = بازارو وزن ۵ سیر، پاٹو کمبلا = امیروں  
 کے لیے بنا، شاہی سیٹوں کے لیے، اندرا دے تخت اور شاہی ہاتھیوں کے لیے پہننے کے  
 لیے، یہ گندھارا میں بنتا جو اس صنعت کے لیے مشہور تھی۔ ساوتی کمبلا، ایہہ عورتوں  
 بناوندیاں، ایہہ کانٹے تور والی وچ بند، ادھیانا قالین، چڑے داکم کرن کرن  
 والے (چمیار؟) موچی لوہار، بھٹی (بھسترا)، ہتھوڑا (آلو گھانا)، کھاڑی (درگھانا)،  
 پھالے، چٹھی

سونا (ہیرانیا، جاتا روپا) چاندی (راجاتا) لوہا (ایاس) کانسی (کانسیا)، ٹن (تراپو) تانبہ  
 (لوہیاسا) موتی (مانی) لوہیتا کا (لعل) ساسیا کا (زمرد)

پاننی دے دے دیوتا

1۔ آگنی 2۔ اندرا 3۔ ویرونا 4۔ بھاوا 5۔ ساروا 6۔ رودرا 7۔ مریدا 8۔ ورشا کاپی 9۔ پوشا  
 10۔ آریاما 11۔ تو اشتا 12۔ سوریا

## پنجابی کتابیں

ڈاکٹر شمشیر سنگھ۔ دھوڑے دے داغ۔ ساہیوال: وچار پبلشرز، پاکستان، 2008ء۔  
 ڈاکٹر ہرکیرت سنگھ۔ یاداں گنجی بار دیاں۔ اُلتما عاشق رحیل، پاکستان پنجابی اردو بورڈ،  
 17/15 آؤٹ فال روڈ لاہور۔

شاہ عبداللطیف بھٹائی۔ شاہ جو رسالو۔ اسلام آباد: لوک ورثہ، 1992ء۔  
 کلیات بلھے شاہ۔ مرتب، ڈاکٹر فقیر محمد فقیر، الفیصل اردو بازار لاہور۔  
 گنیش داس، ڈاکٹر جے ایس گریوال، اندو بانگا۔ چہار باغ پنجاب۔ سودھی مقصود ٹاقب۔  
 لاہور: سچیت۔

محمد آصف خان۔ ہور تک سک۔ لاہور: پاکستان پنجابی اردو بورڈ، 2000ء۔  
 محمد آصف خاں۔ کافیاں شاہ حسین۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 1987ء۔  
 محمد آصف خاں۔ آکھیا بابا فرید نے۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 2001ء۔  
 محمد آصف خاں۔ آکھیا بلھے شاہ نے۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 1999ء۔  
 محمد آصف خاں۔ آکھیا خواجہ فرید نے۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 1988ء۔  
 منظور اعجاز، جندڑیئے تن دیاں تیرا تانا۔ لاہور: وچار پبلشرز، 2018ء۔  
 میرا پنڈ، گیانی گردت سنگھ۔ ش:ن: گریشمس بکس، 2018۔  
 نذیر احمد، سید۔ کلام سلطان باہو۔ لاہور: پیکیجز لیمیٹڈ، 1999ء۔  
 نین سکھ۔ دھرتی پنج دریائی۔ لاہور: نیو لائن پبلشرز، 2019ء۔  
 ہیر دمودر داس۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 2000ء۔  
 ہیر وارث شاہ، مرتب محمد شریف صابر۔ لاہور: پروگریسو بکس، س:ن۔  
 ہیر وارث شاہ، مرتب شیخ عبدالعزیز۔ لاہور: عزیز بک ڈپو، 2013ء۔

## اردو کتابیں

- امیر علائحری۔ فواد الفوائد۔ ترجمہ، شمس بریلوی۔ دہلی: منظور بک ڈپو، 1992۔
- بھائی پرمانند۔ تاریخ پنجاب۔ لاہور: لالہ لاجپت رائے اینڈ سنز، لوہاری دروازہ، س ن۔
- ڈبلیو ایچ مورلینڈ۔ ہند کی معاشی حالت۔ ترجمہ مولوی محمد حبیب الرحمن۔ ش ن: دارالطبع عثمانیہ دکن، 1929۔
- ڈی ڈی کوسامی۔ قدیم ہندوستان کی ثقافت و تہذیب۔ ترجمہ بالکنندہ عرش ملیسانی۔ نئی دہلی: ترقی اردو بورڈ، 1979۔
- رامشکر تریپاشی۔ قدیم ہندوستان کی تاریخ۔ ترجمہ سید سخی حسن نقوی، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 1981۔
- سید محمد لطیف۔ تاریخ پنجاب۔ ترجمہ، افتخار محبوب۔ لاہور: تخلیقات، س ن۔
- سیرا العارفین، حامد بن فضل اللہ۔ ش ن: پ ن، س ن۔
- علامہ ابوالفضل، مولوی محمد فدا علی طالب۔ آئین اکبری۔ ش ن: دارالطبع عثمانیہ، 1938۔
- عین الحق فرید کوٹی۔ اردو زبان کی تاریخ۔ لاہور: ارسلان پبلیکیشنز، 1972۔
- قیام الدین احمد، مؤلفہ، البیرونی کا ہندوستان۔ ترجمہ عبدالحی، لاہور: یو پبلشرز، 5۔ یوسف مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار۔
- کنور بیدی مہندر سنگھ۔ یادوں کا جشن۔ کراچی: پاک اورینٹل پبلیکیشنز، پاک اورینٹل کالج، ناظم آباد، 1983۔
- مولوی نور احمد چشتی۔ تحقیقات چشتی۔ لاہور: الفیصل غزنی سٹریٹ، اردو بازار۔
- مولوی نور احمد چشتی۔ یادگار چشتی۔ مرتبہ گوہر نوشاہی۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ۔
- س ن۔

## انگلش کتابیں

- Agarwala, V. S. India As Known to Panini , Prithivi Parkashan, Varanasi, 1963
- Alberuni Al Hind,
- Alberuni Al Hind,
- Ancient History Encyclopedia, <https://www.ancient.eu/>
- Anthony , David. R. The Horse, the Wheel, and Language, Princeton University Press, 2007
- Asif, Manan Ahmed, A Book of Conquest. Harvard University Press., 2016,
- Babar, Zaheer-ud Din. Babarnama, tr. A.S. Beveridge, New Delhi, Oriental Books, 1970.
- Badan-Powell, B. H. The Indian Village Community, London, 1896
- Barrett, R. Aghor Medicine. University of California Press, 2008, p. 12
- Bentley, Jerry. . Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times. New York: Oxford University Press. 1993.
- Berremen, Gerald D. (1962). "Pahari Polyandry: A Comparison". American Anthropologist. 64 (1): 60-75
- Billington, Ray (1997). Understanding Eastern Philosophy. Psychology Press
- Briggs, G. Weston, Gorakhnath and the Kanpata Yogis, Motilal Banarsidas 41 U.A. Bungalow Road, Jowahar Nagar, Delhi 8th edition 2016, 1st edition 1938
- Buddhist India, (1st Indian ed.) Calcutta, 1950 , p 8
- Collins, Steven. Aggañña sutta. Sahitya Akademi, 200, p. 58.
- Crooke, W. Popular Religion and Folklore of Northern India, Westminster, 1896, p 36
- Crooke, William (1896). The tribes and castes of the North-western Provinces and Oudh, Volume I. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India. 1896 p 111-123
- Dani, Ahmad Hasan. History of Civilizations of Central Asia: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750. Motilal Banarsidass, 1999
- Davis, R. Dialogues of the Buddha, London, Vol. II 1910,

- Debiprasad Chattopadhyaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959 p. 601-621
- Doniger, Wendy . Merriam-Webster's encyclopedia of world religions. Springfield, MA, USA 1999, p. 186
- Early, Abraham. The First Spring: The Golden Age of India. Penguin Books India, 2011, p. 86
- Eaton, Richard. M. and Metcalf, Barbara Daly (ed.). Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam. University of California Press. Retrieved 29 August 2017 p 349
- Ejaz, M anzur Life, I'll Weave Your Threads, Wichaar, 2019, Encyclopedia Britannica (See India, Harappa)
- Encyclopedia of Religion and Ethics (ed) J. Hastings, Edinburgh , 1908-18
- Engels, F. Dialectics of Nature, Moscow, 1954 and The Origin of the Family, Private Property and the State, Moscow, 1952
- Ferishta, History of the Rise of Mohammedan Power in India, Volume 1: Section 15. Packard Humanities Institute. Retrieved 2012-12-30
- Ganguly, Dilip Kumar. History and Historians in Ancient India. Abhinav Publications, 1984
- Gethin, Rupert; The Foundations of Buddhism, 1998; pp 39-41
- Gordon, P. R. T. The Khasis. London, 1914 p xix-xx
- Graeme, Baker. The Agricultural Revolution in Prehistory, Oxford University Press, 2006 p 175
- Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall
- Grousset, Rene (1970). The Empire of the Steppes. Rutgers University Press. pp. 70-71
- GS Ghurye (1969), Caste and Race in India, Popular Prakashan, pages 15-18
- H. M. Elliot and John Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians (London, 1867-1877), II, 132.
- Habib, Irfan; Jha, Vivekanand, Mauryan India, A People's History of India, Aligarh Historians Society, Tulika Books, 2004
- Hazel, John. Who's Who in the Greek World. Routledge, 2013, p. 155
- Heer Demodar Das, Pakistan Punjabi Adabi, Lahore, Stanza 196
- Herodotus - The History of the Persian Wars: A Description of India, extracted from Herodotus, The History, George Rawlinson, trans., New York: Dutton & Co., 1862
- Imperial Gazetteer of India, Hunter, W. W. Vol 8 p. 407

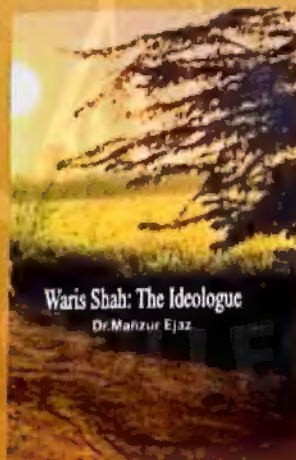
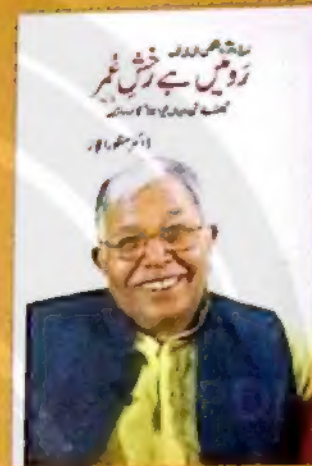
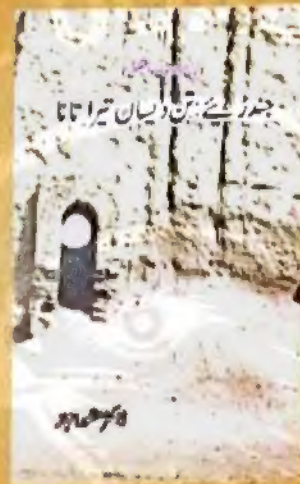
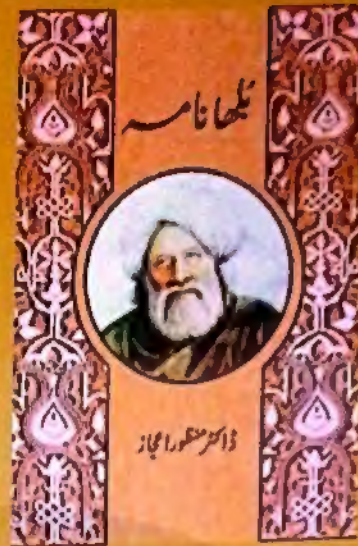
- Joseph, Tony, *Early Indians*, Juggernaut Books, 2018
- JS Romm. *Alexander The Great: Selections from Arrian, Diodorus, Plutarch, and Quintus Curtius* (p.xix). Hackett Publishing, 2005
- Kautilya, *The Arthshastera*, Penguin Classics
- Keith, A. B. *Rigveda Brahmins*, Cambridge, 1920
- Kosambi, D. D. *An Introduction to the Study of Indian History*, Popular Parkashan, Mumbai, India, 1956
- Kotla, N.S. *India as Described by Megasthenes*, Concept Publishing Company, Delhi, 1976
- Krishan, L, R. *Punjabi Soofi Poets Majlis Shah Hussain*, Lahore
- Kuiper, F. B.J. *Aryans in Rigveda*, Podopi, 1991
- Lahiri, Bela *Indigenous states of northern India, circa 200 B.C. to 320 A.D.* University of Calcutta, 1974. p. 31.
- Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era.* Translated by Sara Webb-Boin. Leuven, Belgium: Peeters Press, 1988), p. 223
- Lane-Poole, Stanely. *Medieval India*, 1970
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, 1987
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, 1987
- Linguistic stratigraphy of North India, in Contact and convergence in South Asian languages*, pp. 201-23 (see Ejaz, Manzur. *Life, I'll Weave Your Threads*, p
- Liviu Gioson, et ell: *Climate Change Likely Caused Migration, Demise of Ancient Indus Valley Civilization*, Woods Hole Oceanographic Institution, Cape Cod, Massachuests, USA.
- Macdonell, A. A. *History of Sanskrit Literature*
- Maddison, Angus. *Contours of the World Economy. 1-2030 AD*, Oxford University Press, 2007
- Magill, Frank Northen. *Dictionary of World Biography, Volume 1*. Taylor & Francis, 2003, p. 717
- Mahal, David G. and Ianis G. Matsoukas1, *Y-STR (Haplogroup Diversity in the Jat Population Reveals Several Different Ancient Origins*, Jenet, September, 2017
- Majumdar, R. C. *The History and Culture of the Indian People Bharatiya Vidya Bhavan*, Mumbai
- Majumdar, R. C. *Vedic Age*, London, 1951 p. 313
- Malalasekera, G.P. *Dictionary of Pali Proper Names*, London 1937-38,
- Marshall, J. *Mohenjodaro and the Indus Civilization*, London, 1931
- Meadow, Richard H. (1996). David R. Harris (ed.). *The origins and spread of*



- agriculture and pastoralism in Eurasia. Psychology Press. pp. 393
- Mohammad Yunus, Aradhana Parmar, 2003, "South Asia: A Historical Narrative", Oxford University Press, p. 123.
- Mookerji, R. Chandragupta Maurya and His Times, Motilal Banarsidass,, 1966, p 18
- Morgan, L. H. Ancient Society, Calcutta,
- Mother Goddess in the Vedic Period, Shodhganga,
- Moulherat, Christophe. First Evidence of Cotton at Neolithic Mehrgarh, Pakistan: Analysis of Mineralized Fibres from a Copper Bead, Journal of Archaeological Science (2002) 29, 1393-1401
- Muller, Max. India: What Can It Teach Us, Book Tree , 1999
- Ojha, N.K. The Aulikaras of Central India: History and Inscriptions, Chandigarh: Arun Publishing House, 2001
- Oldenberg, H. Buddha: His Life, His Teachings, His Order, Calcutta, 1927
- Oppenheimer, Stephen. The Real Eve: Modern Man's Journey out of Africa. New York: Carroll and Graf Publishers, 2003
- Paul, Pramode. Lal The Early History of Bengal (PDF). Indian History. Indian Research Institute. 1939
- Plutarch. Morals: Political Precepts. pp. 147-148
- Possehl, Gregory L. 1996. "Mehrgarh." Oxford Companion to Archaeology, edited by Brian Fagan. Oxford University Press
- Prakash, Buddha. Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1964, p
- Pruthi, R. K. The Classical Age, p.262
- Rawlinson, H.G. Intercourse Between India and the Western World, Cambridge University Press, 1916, p 52
- Raychaudhuri H. . Political History of Ancient India, Calcutta: University of Calcutta, 1972
- Raychaudhuri, H. C. (1988) [1967], "India in the Age of the Nandas / Chandragupta and Bindusara", in K. A. Nilakanta Sastri (ed.), Age of the Nandas and Mauryas (Second ed.), Delhi: Motilal Banarsidass
- Reich, David. Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past Panthion Books, 2018
- Ring, Trudy etl, International Dictionary of Historic Places: Asia and Oceania
- Rivers, W.H.R. The Todas, London, Macmillan and Company Ltd, 1906
- Roy, Kaushik. Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia: From Antiquity to the Present, Cambridge University Press, 2012. p.109-118.
- Sachau, Edward C. Alberuni's India, Rupa & Co/New Delhi/India. 2001 p 80

- Sharma, R.R. Ancient India, National Council of Educational Research and Training, 1977, p 46
- Sharma, R.S. India's Ancient Past, Oxford University Press, 2005, p 128
- Shendege J. Malti. The Civilised, Demons of Harappans in Regveda, Abhinav Publications ,2003
- Shlingloff, Dieter. Fortifie Cities of Ancient India: A Comparative Study, Anthem Press, p 12
- Simmons, Caleb; Sarao, K. T. S. (2010). Danver, Steven L. (ed.). Popular Controversies in World History. ABC-CLIOS
- Smith, J.D. (ed)The Mahabharata (Penguin Classics) Paperback - Abridged, July 28, 2009
- Soloman, R. Ancient Buddhist scrolls from Gandhara: the British library Kharoshti fragments. University of Washington Press, Seattle 1998
- Southwest, Franklin C., and David W. McAlpin, 'South Asia: Dravidian Linguistic History'. In Encyclopedia of Global Human Migration, Blackwell Publishing Ltd, 2013
- Southworth, 1974 P 218-222 Contact and Convergence in South Asian Languages (Special publication of the International Journal of Dravidian Linguistics), Trivandrum, South India
- Strong, John S. The Legend of King Asoka : a study and translation of the Asokavadana. Princeton: Princeton University Press. 1989
- Sukh, Nain. Dharti Panj Dariaye
- Thapar, Romila. Asoka and the Decline of the Mauryas, Oxford University Press, 1960
- Thapper, Romila, The Past Before Us, Harvard University Press, 2013 p 296
- The Hymns of the Rigveda, Translated, Ralph H. Griffith, 1896
- Tripathi, R. S. History of Ancient India, p. 356 quoting Epigraphia Indica, IV, pp. 228, 252. Also The Age of Imperial Kanauj, p. 46:"These states were not annexed by Dharamapala, but their rulers acknowledged his suzerainty."
- Wink, André, Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam, Brill, ,2002
- Witzel, Michael. Autochthonous Analysis? The Evidence from Old Indian Texts, Electronic Journal of Vedic Studies, 7 (3),
- Zimmer, H. Campbell, Joseph (ed.). Philosophies of India. NY: Princeton University Press. 1969





|| kitab trinjan ||

کتاب ترینجی

ISBN 978-969-9141-08-9

